Erkenntniskritik, Psychologie und Metaphysik nach ihrem inneren Verhältnis in der Ausbildung der platonischen Ideenlehre

---

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde

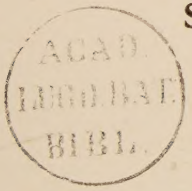
der hohen philosophischen Fakultät

der Königlichen Universität Breslau

vorgelegt und mit ihrer Genehmigung veröffentlicht

von

Siegfried Marck



Donnerstag, den 20. Juli 1911 mittags 12½ Uhr

in der Aula Leopoldina

Vortrag:

Platos Erkenntniskritik in ihren Beziehungen zu Kant

und

Promotion

Gedruckt mit Genehmigung der hohen philosophischen Fakultät Breslau.

Referent: Professor Dr. Eugen Kühnemann.

Termin der mündlichen Prüfung: 31. Mai 1911.

C. H. Beck'sche Buchdruckerei in Nördlingen.

Der Ausbau der Ideenlehre zur logischen Begründung der Erfahrung und der Naturerkenntnis. („Parmenides“, „Sophist“, „Philebus“.)

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41543115_0096

Herrn Professor Dr. Kühnemann

in herzlicher Verehrung und Dankbarkeit

Die vorliegende Arbeit bildet das sechste Kapitel einer Schrift mit demselben Titel, welche von der hohen philosophischen Fakultät Breslau mit dem Preise gekrönt wurde.*

Inhaltsübersicht.

Sechstes Kapitel. Der Ausbau der Ideenlehre zur logischen Begründung der Erfahrung und der Naturerkenntnis. („Parmenides", „Sophist", „Philebus".)

Seite

1. Die Kritik der Ideenlehre in ihren eleatischen Fundamenten 1
2. Die Antinomien des Einen Seins 15
3. Die endgültige Überwindung des Eleatismus im Sein des Nichtseins („Sophist") 33
4. Die vier Gattungen des „Philebus" 51

* Die vollständige Arbeit erscheint im August 1911 unter dem Titel: „Die platonische Ideenlehre in ihren Motiven" zum Preise von etwa M. 3.50 in der C. H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung (Oskar Beck) in München.

1. Die Kritik der Ideenlehre in ihren eleatischen Fundamenten.

Eine ganz neue Wendung in Platos Denken wie in seinem Stil beginnt in den Dialogen, die mit dem „Parmenides“ ihren Anfang nehmen. Was bisher fest erobert war, beginnt zu schwanken; wir erleben eine Krisis der Ideenlehre, ja diese scheint ganz umgebildet zu werden zu etwas Neuem. Als ein erneutes Erwachen aus dem „dogmatischen Schlummer“ mutet uns Platos Selbstkritik an, das Gegenstück zu der Wendung, die ihn ursprünglich von den *πράγματα* zu den *λόγοι* brachte. Daher hat auch eine Gruppe von Forschern, an der Spitze Schleiermacher, den „Parmenides“ für ein Jugendwerk ansehen wollen, in dem Plato noch mit den Schwierigkeiten der Ideenlehre ringt, die er später löst. Aber diese Ansicht kann als überwunden angesehen werden. Sowohl die systematische Kritik, wie die neuere historische Forschung sehen den „Parmenides“ als ein späteres Werk an, dem die Entwickelung der Ideenlehre vorangeht, ja mit dem sogar eine neue Epoche der platonischen Philosophie beginnt. In Zellers Unterscheidung einer doppelten Gestalt der Ideenlehre, der „ontologischen“, in der die Ideen lediglich in ihrem Sein entwickelt werden, und der „ätiologischen“, in der sie in erster Reihe die Ursachen der Erscheinungen sind, liegt der Ansatz zu diesem Gesichtspunkte.[1] Auch

[1] Siehe Zellers Abhandlung dazu: Sitzungsber. der Berl. Akademie 1887 I.

die durch sprachliche und sachliche Vergleichung um die Chronologie der platonischen Schriften bemühte neuere Forschung (Łutowslawski, Raeder) betont die Unterscheidung der „konstruktiven“ Dialoge der ersten Epoche Platos von den „dialektischen“ der späteren.[1] Eine Einsicht aber in die Entwickelung der Grundgedanken der wissenschaftlichen Motive der platonischen Philosophie und Logik allein muß ausschlaggebend sein für die Stellung des „Parmenides“. Und diese zeigt ihn geradezu als Achse in der Entwickelung der Ideenlehre. Als solche hat ihn erst Natorps tiefgründige Analyse erwiesen. Einkleidung und Sachgehalt des komplizierten Gedankenganges werden durch seine Interpretation klar und „beinahe einfach“.[2] Wir fußen in unserer Darstellung auf diesen Untersuchungen und stimmen Natorps Grundgedanken bei, daß nur die logische, die Methodenbedeutung der Ideen den Faden durch dieses Labyrinth bieten kann. Aber in dieser Methodenbedeutung sahen wir mit Notwendigkeit und als organischen Bestandteil die metaphysische Wendung. Wenn die Metaphysik der Ideenlehre jetzt kritisiert wird, so ist darin ein Kampf und eine Krisis in Platos eigenem Denken zu sehen. In diesem Punkte ist unsere Auffassung von der Natorps unter-

[1] Siehe Räder a. a. O. Ebenso Łutowslawski, Platos Logic. Auch Gomperz schließt sich dieser Anordnung an. Siehe auch besonders Constantin Ritters übersichtliche Tabelle (C. Ritter „Platon“ Bd. 1 S. 255), aus der sich ergibt, daß die neueste Forschung in der Anordnung der Alterswerke in der Reihenfolge: „Parmenides“, „Sophist“, „Staatsmann“, „Philebus“, Timaeus“, einstimmig ist, während sich in Bezug auf die erste Epoche große Divergenzen ergeben.

[2] Daß Natorp alle früheren Dialoge etwas zu einseitig zum Parmenides und „Platos Erfahrungstheorie“ in Beziehung setzt, deuteten wir schon an. Mit Rücksicht auf den reinen Methodengedanken werden besonders die Vernunftmotive Platos in diesem standard-work zu sehr in den Hintergrund gedrängt.

schieden: dieser sieht im „Parmenides“ ein Rätsel, durch welches Plato Mißverständnissen der Ideenlehre innerhalb seiner eigenen Schule in allzu vornehmer Form zu begegnen sucht. Wir meinen, daß er in mühsamem Ringen den „Chorismos“ der Ideen von der Erfahrung, ihre transzendente Wendung überwindet.

Mit diesem Vorbehalt muß Natorps Interpretation der merkwürdigen Dialogeinkleidung akzeptiert werden. Denn zunächst scheint hier die im „Theätet“ bereits angekündigte Kritik des Eleatismus beabsichtigt. Aber wunderbarerweise wendet sich die Sachlage: Parmenides ergreift bei der Abwehr des Angriffs gegen seine Philosophie die Offensive und nun ist die Ideenlehre Gegenstand der Kritik geworden. Sokrates trifft als Jüngling zusammen mit dem ehrwürdigen Eleaten. Daher siegt er nicht wie sonst in der Gesprächsführung, er kann dem Alten aus Elea nicht standhalten und muß sich mit der Wendung *νέος εἶ* belehren lassen. Nun aber beginnt Parmenides einen dialektischen Gedankengang, der der abgewehrten Ideenlehre gegenüber nicht etwa den Eleatismus durchsetzt, sondern die schärfste Kritik auch gegen diesen enthält. Der sokratische Angriff gegen Elea war untauglich, Parmenides selbst aber zeigt, wie über seinen eigenen Standpunkt hinaus zu gelangen ist.

Natorp nimmt daher an, daß sich der ganze Dialog im Rahmen der Akademie abspielt, daß Sokrates hier ein junger, sich in der Sokratesrolle bereits fühlender Akademiker ist, der die Ideenlehre mißverstanden hat. Dieser geistreichen Interpretation gegenüber erhebt sich doch das Bedenken, daß diese Rolle des Sokrates so ganz von dem gewöhnlichen platonischen Sokrates abwiche. Selbst wenn diesem (wie z. B. in dem parodierten Angriffe des Antisthenes gegen Protagoras im „Theätet“) andere als die

platonischen Gedanken in den Mund gelegt werden, so ist er doch noch nie als Gegner der platonischen Sache aufgetreten. Sachlich aber liegen die „Mißverständnisse", die Plato doch einer so eingehenden Abwehr für wert hält, in der Konsequenz seiner bisherigen Gedankenentwickelung. Denn gerade durch die Komplikation der Ideenlehre mit dem Eleatismus blieben in ihr ungelöste Probleme, die sich zusammenzogen in dem Problem des Verhältnisses der Ideen zur Erfahrung. Genau aber an der Stelle, da die Ideenlehre den Eleatismus ersetzen will, wird sie kritisiert und gerät in Schwierigkeiten. Sollten also die Aporieen, in die der junge Sokrates durch die Angriffe des Parmenides gerät, nicht eine Entwickelung in Platos eigenem Denken darstellen? Zwischen Sokrates und Parmenides wird die Diskussion ausgetragen: Der Kampf zwischen konsequentem Sokratismus und Eleatismus, die vollkommene Vereinigung zwischen dem Erkenntnis- und dem Seinsproblem war die zentrale Frage der bisherigen Entwickelung. So wäre Sokrates hier wie stets der Wortführer Platos, aber freilich als junger Sokrates der Vertreter eines früheren noch nicht voll entwickelten Stadiums des platonischen Denkens. Zugleich aber mit der Ideenlehre wird der Eleatismus kritisiert. So stände hier der Prozeß vor uns, in dem Plato sich von den eleatischen Fundamenten der Ideenlehre losringt. Der eleatische Bestandteil seiner Philosophie muß fallen für die letzten wissenschaftlichen Anforderungen an die Idee. Parmenides selbst aber führt die Ideenlehre in die neue Gestalt über, welche fähig ist den Eleatismus zu schlagen. Er kann dies mit der kritisch geläuterten Form der Ideenlehre, aber nur mit dieser — als der philosophisch reifere gegenüber dem jungen Sokrates. In der ständigen Vertiefung in die eleatische Philosophie sind Plato die letzten Probleme seiner eigenen aufgegangen, — und so

ehrt er nun den Altmeister, indem er ihm Selbstkritik und Weiterbildung in den Mund legt.

Ein Experiment auf die bisher entwickelte Anschauung von der Ideenlehre böte uns der „Parmenides", würde er eine Einheit in dieser Interpretation. Die bisherige Auffassung konnte (genetisch) im Hinblick auf ihn entwickelt werden und soll hier nachträglich durch ihn eine weitere Stütze erhalten, als die Hypothesis, mit der wir an den „Parmenides" herantreten.

Gegen Zenos Schrift opponiert der junge Sokrates. Dieser leugnet die sinnliche Vielheit der Dinge. Er stützt damit indirekt nur den Satz des Parmenides vom Einen Sein. Doch rückt er durch dies indirekte Verfahren gerade die naturwissenschaftliche Seite des Eleatismus gegenüber dem transzendent-metaphysischen Einheitsgedanken mehr in den Vordergrund. Wenn er die Bewegung leugnet, weil sie kein Raum erfüllendes Ding ist,[1] und somit der kosmischen raumerfüllenden Natursubstanz widerspricht, so arbeitet er doch negativ die Grundbegriffe des Naturerkennens heraus.[2] Er setzt das gestaltlose Eine Sein des Parmenides in Beziehung zu den Phänomenen. So kann in der Kritik dieses Metaphysikers gerade das Problem der Erfahrung brennend werden. Die Argumentation des Zeno zeigt aufs deutlichste den eleatischen Realismus. Wenn der Seienden viele sind, so sind sie zugleich ähnlich und unähnlich. Ähnliches und Unähnliches aber kann nicht zusammen bestehen.[3] Ähnlichkeit und Unähnlichkeit,

[1] Siehe Kühnemann a. a. O. S. 85. „Als Gegenstand oder als Ding läßt sich der Raum nicht denken."

[2] Siehe N. Hartmann a. a. O. S. 48: „Zeno, der das Sein des Parmenides als *ἀρχή* zu fassen suchte, geriet in ein unentwirrbares Netz von Widersprüchen."

[3] 127 E. *Οὐκοῦν, εἰ ἀδύνατον τά τε ἀνόμοια ὅμοια εἶναι καὶ τὰ ὅμοια ἀνόμοια, ἀδύνατον δὴ καὶ πολλὰ εἶναι·*

die Beziehungen der Dinge untereinander bedeuten, und bei Verschiedenheit des Bezugspunktes nebeneinander gelten können, werden zu Dingen gemacht, welche nicht zusammen sein dürfen.

Mit großer Siegesgewißheit setzt Sokrates dieser metaphysischen Leugnung der Erfahrungswelt Platos idealistische Bestimmung des Verhältnisses von Idee und Erscheinung gegenüber. Sehr wohl lassen sich Einheit und Vielheit, Ähnlichkeit und Unähnlichkeit miteinander im Denken vereinigen. Denn Ähnlichkeit und Unähnlichkeit sind zwar für sich bestehende Begriffe, zu denen die sinnlichen Dinge aber durch Teilhaben in Beziehung treten.[1] Indem Plato die Polemik auf den strengen Unterschied von Begriff und sinnlichen Dingen aufbaut, kennzeichnet er damit den zenonischen Gebrauch der Begriffe als sinnliche Dinge. In der Ideenlehre aber läßt sich die Vereinigung der kontradiktorischen Prädikate im Sinnlichen verstehen durch die wechselnde Beziehung des Mannigfaltigen auf entgegengesetzte Ideen. Da die sinnliche Vielheit ja nicht selbst ein Sein besitzt, so nehmen die Dinge jedes ihnen zuerteilte Sein der Ideen, damit aber auch die an sich entgegengesetzten Begriffe an. Durch Teilhaben an der Ähnlichkeit wird Sokrates, Zeno und die anderen Vielen ähnlich, durch Beziehung auf die Unähnlichkeit unähnlich.[2] Dieser Widerspruch aber ist nichts so Wunderbares; wunderbar wäre nur, wenn die für sich bestehenden Begriffe selbst ineinander übergingen und sich mischen

[1] *οὐ νομίζεις εἶναι αὐτὸ καθ' αὑτὸ εἶδός τι ὁμοιότητος καὶ τῷ τοιούτῳ αὖ ἄλλο τι ἐναντίον, ὅ ἔστι ἀνόμοιον, τούτοιν δὲ δυοῖν ὄντοιν καὶ ἐμὲ καὶ σὲ καὶ τὰ ἄλλα, ἃ δὴ πολλὰ καλοῦμεν μεταλαμβάνειν* (Parm. 129 A.).

[2] *καὶ τὰ μὲν τῆς ὁμοιότητος μεταλαμβάνοντα ὅμοια γίγνεσθαι ταύτῃ τε καὶ κατὰ τοσοῦτον, ὅσον ἂν μεταλαμβάνῃ, τὰ δὲ τῆς ἀνομοιότητος ἀνόμοια, τὰ δὲ ἀμφοτέρων ἀμφότερα* (129 A.).

würden.[1] Dies ist durchaus die Form der Ideenlehre, wie sie der „Phaedon“ entwickelt. Gegen die *πράγματα*: Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, die sie für Zeno sind, setzen sich ihre *εἴδη*, ihre *λόγοι*. Und mit ihnen der gut kritische Sinn der *μέθεξις*, der das Verhältnis von Idee und Erfahrung als Subsumtion im Urteil definiert hat. Durch die Trennung von Begriff und Sinnlichkeit allein kann die Vielheit als das wechselnd Teilhabende denkbar werden, während der Eleat in der naiven Identifikation von sinnlichem Sein und Begriff nur das Eine Sein denken kann. Ja, noch einen Schritt weiter sind wir hier als am Schlusse des „Phädon“. Die Vereinigung der kontradiktorischen Daseinsprädikate soll begreiflich werden durch die Teilnahme an der Idee, während dort zuletzt das Teilhabende nur durch den Ausschluß des Gegensatzes der ihm zugehörigen Idee wissenschaftlich bestimmt wurde.

Aber mit überlegener Ruhe zieht Parmenides gegen diese *ἀσφαλὴς ὑπόθεσις* des jungen Sokrates zu Felde. Er akzeptiert die Trennung der an sich seienden Begriffe von dem an ihnen Teilhabenden. Aber nun wird sogleich das *χωρὶς* besonders scharf akzentuiert. Daß er *χωρὶς τὰ εἴδη, χωρὶς τὰ μετέχοντα* setzt,[2] führt er Sokrates besonders eindringlich zu Gemüte. Dort aber setzt er nun mit seinem Angriff ein. Trifft die Ansicht des Sokrates die Eleaten, wenn der Gedanke des *χωρὶς* mit voller Konsequenz durchgeführt wird? Dem Monismus der eleatischen Metaphysik setzte sich der Dualismus der *εἴδη* und der *μετέχοντα* kritisch entgegen. Dadurch sollte Raum werden für die Vielheit der sinnlichen Welt. Aber ist diese Absicht gelungen? Gleich die erste Frage des Parmenides scheint dies pro-

[1] *εἰ μὲν γὰρ αὐτὰ τὰ ὅμοιά τις ἀπέφαινεν ἀνόμοια, γιγνόμενα ἢ τὰ ἀνόμοια ὅμοια, τέρας ἂν οἶμαι ἦν* (129 B.).

[2] Parm. 130 B.

blematisch zu machen. Machen wir Ernst damit, daß hier zwei getrennte Reiche sind. Wie grenzen sie sich gegeneinander ab? Was gehört zum Reich der Ideen und was zu den Dingen? Sokrates meint wohl in erster Linie die Begriffe, wie sie Zeno entwickelte, die Grundbegriffe des Naturerkennens. Auch nennt Parmenides neben ihnen die mathematischen und ethischen Begriffe in der Anordnung des „Theätet".[1] Nun aber kommt die brennende Frage, in der das schwerste Problem des Platonismus liegt. Die mathematische Ähnlichkeit setzt Du getrennt von unserer sinnlichen Ähnlichkeit; setzt Du auch den Begriff des Menschen getrennt von uns?[2] Und Feuer und Wasser und Haar und Kot? Darüber gerät Sokrates in Verlegenheit. Er ist *ἐν ἀπορίᾳ*, wie er es hiermit halten soll. Als ihm aber Parmenides schärfer zu Leibe geht, als er ihm an Haar und Kot den Widerspruch zu der Reinheit der Ideen drastisch expliziert,[3] da gibt er zu: daß es von diesen keine Ideen gibt, sondern hier auch wirklich ist, was wir sehen.[4] Allerdings hätte es ihn oft beunruhigt, ob er nicht auch vom rein Sinnlichen Ideen annehmen müsse, aber dann dachte er wieder, in eine *ἄβυθος φλυαρία*, in einen Abgrund von Geschwätz zu verfallen.[5]

[1] Parm. 130 B.

[2] *Τί δ'ἀνθρώπου εἶδος χωρὶς ἡμῶν καὶ τῶν οἷοι ἡμεῖς ἐσμὲν πάντων, αὐτό τι εἶδος ἀνθρώπου ἢ πυρὸς ἢ καὶ ὕδατος.*

[3] Vgl. Windelband a. a. O. S. 91, über Platos Schwierigkeit, die Ideenwelt vor „allerlei schmutzigen Gesellen, den Gattungsbegriffen des Gemeinen etc. sauber zu halten". Wenn aber Windelband gleich darauf meint, daß sich Plato prinzipiell nicht aus dieser Aporie herauszuziehen vermochte, so gründet sich diese Ansicht auf die Auffassung der Idee im aristotelischen Sinne als Gattungsbegriff statt als Grundmethode der Erkenntnis.

[4] *Οὐδαμῶς, φάναι τὸν Σωκράτη, ἀλλὰ ταῦτα μέν γε, ἅπερ ὁρῶμεν, ταῦτα καὶ εἶναι* (130 D.).

[5] 130 D.

In dieser Aporie liegt die Aporie der ganzen bisherigen Gestalt der Ideenlehre. Denn der empirische Begriff, die Idee vom Sinnlichen ist die übrig gebliebene Schwierigkeit. Gibt es empirische Begriffe, so ist zu fragen, wenn die reinen Grundbegriffe getrennt von der Erfahrung gesetzt werden? Wenn die Dualität zwischen Ideen und Sinnlichkeit der unüberbrückbaren Trennung eines beharrenden Seins vom ständigen Flusse der Erscheinungen gleichkommt? In eine doppelte Schwierigkeit gelangt man bei dem Schritte zu einer Idee vom sinnlichen Dasein. Erstens: die Reinheit der Grundbegriffe geht verloren. Zweitens: alles Sichtbare selbst wird letzten Endes zur Idee.

Der Begriff war reines beharrliches Sein. Soll das Sinnliche noch einmal getrennt von sich selbst als solches gesetzt werden?

Und das Sinnliche war unobjektivierbarer heraklitischer Fluß. Sollen die Ideen und die Erkenntnis in den überwundenen Sensualismus, in die Welt des Sichtbaren zurückfallen? Das wäre für Plato allerdings eine *ἄβυθος φλυαρία*.

Eine Idee vom Erfahrungsdinge, das scheint nach der bisherigen Position Platos ein Widerspruch in sich selbst. Das Empirische schließt den Begriff, die Idee schließt die Beziehung auf die Sinnlichkeit aus. So sehr ein beunruhigendes Bedürfnis also uns zu Erfahrungsbegriffen treibt: sperren wir das reine Reich der Ideen der unreinen Empirie, lassen wir für die Welt der Phänomene das Sichtbare auch das Wirkliche sein, sehen wir in reiner Wahrnehmung auch das Ausmaß wissenschaftlicher Erkenntnis oder vielmehr der bloßen Meinung von der Sinnenwelt!

Die logische Situation des Chorismos glaubten wir mit der Formel zu kennzeichnen, daß die Ideen aus absolut geltenden Prädikationen zu absoluten Subjekten im Urteil werden. Auch die *μέθεξις* schien diesen Gegensatz nicht zu

überbrücken, ja wir sahen sogar die Möglichkeit der Verschärfung. In ihrem Teilhaben waren die Phänomene den Ideen durchaus untergeordnet, ihr Teilhaben besagt noch keine logische Mitbegründung des Urteils, sondern läßt den absolutistischen Charakter der Idee bestehen. Da die Ideen nicht auch an den Phänomenen teilhaben, d. h. sich an diesen betätigen, fehlt der Sinnlichkeit noch ihre logische Valenz, ihre logische Stelle im Urteil. Sie müßte das Subjekt des Erkenntnisurteils sein, aber diese Stelle sperrt die Idee. So hatte sich als letzte Konsequenz ein Schema des empirischen Urteils ergeben, das den kritischen Sinn des Teilhabens zunichte machte: A ist x. In ihm hatten die Glieder des Erfahrungsurteils, Sinnlichkeit und Begriff, ihre Stellen vertauscht. So kann in ihm der empirische Begriff keine Stelle haben. Er kann weder Subjekt noch Prädikat sein. Zum ersteren fehlt ihm der Charakter des Reinen und Absoluten, wie es die mathematischen und ethischen Begriffe besitzen. Das Prädikat dieses unvollkommenen, weil metaphysisch belasteten Erfahrungsurteils war das x der Sinnlichkeit in der Metaphysik wie im — naiven Realismus. Als Prädikat wäre der empirische Begriff eine bloße Wiederholung des Sichtbaren, ohne logische Leistung und damit die Vernichtung des Sinns der Idee.

Das Prinzip der Erfahrungswissenschaft ist die Bestimmung des sinnlichen Inhalts durch die bestimmenden Begriffe. Ist die Erfahrung nicht das zu Bestimmende, so gelangt man in die Aporie, ihr zwischen dem Absoluten der Ideen und dem nie objektivierbaren Flusse des Sinnlichen, zwischen Metaphysik und Sensualismus, keine Stelle anweisen zu können.

Nachdem Parmenides so die Abgrenzung der Ideen gegen die sinnliche Vielheit ins Wanken gebracht hat, ist es ihm leicht, die Verbindung zwischen Idee und Erscheinung durch das Teilhaben in Frage zu stellen. Hierbei

mag Plato immerhin etwas gröbere Auffassungen der Akademiker mit treffen wollen. „Was die Teilnahme sei, hat Plato anderen zu untersuchen überlassen," sagt später Aristoteles. Aber Plato macht sie ja hier aufs neue zum Problem. Gerade deshalb wird das noch ungeklärte Verhältnis von Idee und Erscheinung von Parmenides in der Form einer grob substanziellen und materialistischen Auffassung kritisiert und geradezu karikiert. In dieser Übertreibung arbeiten dieselben Motive wie in dem ersten Einwande: die Ideenlehre in der Form des Chorismos kann nicht die Beziehung zur Erfahrung eindeutig bestimmen. In welcher Weise, so fragt Parmenides, nehmen denn die Vielen an der Einheit der Idee teil?[1] Haben sie am ganzen Begriffe teil oder nur an einem Stücke?[2] Wenn am ganzen Begriffe, so wird dieser gleichzeitig in der Vielheit der Teile sein und wäre dann von sich selbst getrennt.[3]

In logischer Hinsicht ist mit dieser groben Kritik des Teilhabens als eines Teile-Habens, wieder der Finger auf denselben wunden Punkt gelegt, auf den Mangel eines wechselseitigen Teilhabens — auch der Ideen an den Phänomenen. Es ist nicht möglich, die Phänomene „teilnehmen" zu lassen und die Ideen zugleich in beziehungsloser Starrheit zu setzen. Die Idee muß in diesem Prozeß in eine Art Bewegung geraten, selbst von sich aus in Beziehung zu den Erscheinungen treten. Sie muß ihnen in gewisser Hinsicht „innewohnen". (*ἐνεῖναι.*) Dies aber kann sie bei grundsätzlicher Trennung nicht, ohne zugleich von sich

---

[1] 131 E. *Τίν' οὖν τρόπον . . . τῶν εἰδῶν σοι τἆλλα μεταλήψεται, μήτε κατὰ μέρη μήτε κατὰ ὅλα μεταλαμβάνειν δυνάμενα.*

[2] 131 A. *Οὐκοῦν ἤτοι ὅλου τοῦ εἴδους ἢ μέρους ἕκαστον τὸ μεταλαμβάνον μεταλαμβάνει.*

[3] 131 B. *Ἓν ἄρα ὂν καὶ ταὐτὸν ἐν πολλοῖς χωρὶς οὖσιν ὅλον ἅμα ἐνέσται, καὶ οὕτως αὐτὸ αὑτοῦ χωρὶς ἂν εἴη.*

selbst getrennt zu sein. Natürlich kann die Frage der Teilbarkeit der Begriffe nur bei der Auffassung der Ideen als Dinge gestellt werden, bei der man sie von ihrer erkenntniskritischen Bedeutuug losgelöst hat. Aber der Chorismos führte ja zu einer Ablösung des Begriffs vom Urteil, so daß wenigstens die berechtigte Tendenz des Einwandes klar wird.

Der dritte Einwand des Parmenides trifft die unkritische und metaphorische Wendung, in der die *μέθεξις* — auch dies schon infolge ihres problematischen logischen Charakters — als *μίμησις* bezeichnet wurde. Freilich löst Plato in seiner Selbstkritik mit gewohntem Radikalismus den letzten Gefahren ins Auge blickend, auch hier das Bild ganz von seinem früheren logischen Sinne ab, zu dessen Verdeutlichung es diente. Die Nachahmung der Idee durch die Erscheinung wird als Ähnlichkeit zweier Dinge betrachtet.[1] Da ergibt sich ein schlagendes Argument, das deshalb auch Aristoteles in seiner Auffassung der Ideen als Dinge rückhaltlos wiederholt. Ein drittes Ding muß gesucht werden, wodurch sich die Ideen und Erscheinungen ähneln, ein tertium comperationis, das ihre Gleichheit vermittelt.[2] Das Argument kann treffen, da Sokrates die Ideen als *παραδείγματα* bezeichnet, und sich zu der buchstäblich verstandenen Auffassung bekennt, nach der die Ideen in der Natur aufgestellte Urbilder sind, denen alles andere ähnelt.[3]

[1] 132 D. *καὶ ἡ μέθεξις αὕτη τοῖς ἄλλοις γίγνεσθαι τῶν εἰδῶν οὐκ ἄλλη τις ἢ εἰκασθῆναι αὐτοῖς.*

[2] 132 E. *Οὗ δ'ἂν τὰ ὅμοια μετέχοντα ὅμοια ᾖ οὐκ ἐκεῖνο ἔσται αὐτὸ τὸ εἶδος.* 133 A. . . . *παρὰ τὸ εἶδος ἀεὶ ἄλλο ἀναφανήσεται εἶδος καὶ ἂν ἐκεῖνό τῳ, ὅμοιον ᾖ ἕτερον αὖ, καὶ οὐδέποτε παύσεται ἀεὶ καινὸν εἶδος γιγνόμενον, ἐὰν τὸ εἶδος τῷ ἑαυτοῦ μετέχοντι ὅμοιον γίγνηται.*

[3] 132 D. *τὰ μὲν εἴδη ταῦτα ὥςπερ παραδείγματα ἑστάναι ἐν τῇ φύσει, τὰ δὲ ἄλλα τούτοις ἐοικέναι καὶ εἶναι ὁμοιώτατα.*

Auf diesen Standpunkt hat er sich zurückgezogen, nachdem er vorher eine andere Auffassung der Idee versucht hatte, welche sich auf eine andere problematische Stelle des Platonismus berufen kann: auf das Verhältnis von Idee und Seele, auf die Komplikation zwischen Erkenntniskritik und Psychologie. Um die Einheit der Idee zu retten, faßte er sie lediglich als einen Gedanken in der Seele.[1] Aber Parmenides fertigt diese Auffassung ab, indem er Sokrates lediglich an den erkenntniskritischen Sinn erinnert, in dem die Idee gewonnen war. Der Gedanke in der Seele ist doch Gedanke von Etwas und zwar von einem Seienden; dieses Eine Seiende aber war doch die Idee. Der Begriff wird als das Gemeinsame (*κοινὸν*) gedacht. Die Bedeutung der Idee als das Ausgesagte im Urteil geht verloren, wenn sie lediglich als ein Gedanke in der Seele gefaßt wird. Die Idee ist, wie es mit einer glänzenden Formulierung heißt, die auch noch den modernen „Psychologismus" träfe, nicht Gedanke, sie ist das Gedachte.[2] Gegen Metaphysik und Psychologismus, wie wir ohne weiteres sagen können, kämpft Plato den erkenntniskritischen Sinn der Idee durch.[3]

Zusammen faßt sich die ganze Argumentationsreihe in dem vierten und letzten Einwande des Parmenides, der den Sinn aller vorhergehenden enthüllt.[4] Der Dualismus

---

[1] 132 B. *Ἀλλὰ φάναι . . τὸν Σωκράτη, μὴ τῶν εἰδῶν ἕκαστον ᾖ τούτων, νόημα, καὶ οὐδαμοῦ αὐτῷ προσήκῃ ἐγγίγνεσθαι ἄλλοθι ἢ ἐν ψυχαῖς.*

[2] 132 C. *Εἶτα οὐκ εἶδος ἔσται τοῦτο τὸ νοούμενον ἓν εἶναι, ἀεὶ ὂν τὸ αὐτὸ ἐπὶ πᾶσιν.*

[3] Diese Stelle widerlegt jede bloß subjektivierende und psychologisierende Auffassung der Idee, wie sie etwa Auffahrt (a. a. O.) vertreten hat. Mit ihr argumentiert auch Zeller in der Polemik gegen oben genannte Anschauung.

[4] Siehe N. Hartmann, der in diesem letzten Einwand allein eine Aporie in Platos eigenem Denken und ein wirkliches Problem für ihn

zwischen Idee und Erscheinung führt letzten Endes zur Unerkennbarkeit der Ideen. Die Ideen sollen ja erkannte Gegenstände sein; wie aber erkennen wir sie denn, wenn ihr Sein ja niemals „in uns", sondern das der Urbilder in der Natur ist? Dem methodischen Sinne der Idee gemäß wäre zu antworten, daß ihr Sein ja in der Seele selbst (*ἐν αὐτῇ τῇ ψυχῇ*) und ihrem logischen Verfahren (*συλλογισμός*) ist,[1] — also doch in uns, sofern sie unsere Erkenntnis begründen. Als erkannte Gegenstände aber sind sie unserer empirischen Erkenntnis wirklich entrückt. Gerade der Mangel des *πρός τι*, der Beziehung, welche stets abgelehnt war, wird nun kritisiert. Die Ideen haben keine Beziehung auf unsere sinnliche Welt, sondern nur ein Sein in Beziehung aufeinander.[2] Dieser metaphysischen Seite entspricht wiederum notwendig die naiv realistische. Auch unsere Welt ist rein für sich, auch die empirischen Dinge sind gleichfalls in Beziehung aufeinander und nicht auf die Ideen.[3]

Waren vorher die Folgen des Chorismos kritisiert, so ist jetzt dieser im Kern getroffen. Als zwei getrennte Welten der Erkenntnis stehen sich Idee und Erscheinung gegenüber, ein *ὄντως ὄν* der Ideen und ein *ὄντως ὄν* des heraklitischen Flusses der Dinge. Die Einheit der Erkenntnis in der Einheit der Idee scheint aufgehoben. Da

selbst sieht. Nach unserer Darstellung soll sie nur die schärfste Zuspitzung aller vorhergehenden Fragen sein.

[1] Siehe oben: Schluß der Theätetanalyse.

[2] *Οὐκοῦν καὶ ὅσαι τῶν ἰδεῶν πρὸς ἀλλήλας εἰσὶν αἵ εἰσιν, αὐταὶ πρὸς αὑτὰς τὴν οὐσίαν ἔχουσιν ἀλλ' οὐ πρὸς τὰ παρ' ἡμῖν εἴτε ὁμοιώτατα εἴτε ὅπῃ δή τις αὐτὰ τίθεται ὧν ἡμεῖς μετέχοντες εἶναι ἕκαστα ἐπονομαζόμεθα* (133 C.).

[3] 133 D. *τὰ δὲ παρ' ἡμῖν ταῦτα ὁμώνυμα ὄντα ἐκείνοις αὐτὰ αὖ πρὸς αὑτά ἐστιν, ἀλλ' οὐ πρὸς τὰ εἴδη, καὶ ἑαυτῶν, ἀλλ' οὐκ' ἐκείνων ὅσα αὖ ὀνομάζεται οὕτω.*

die Ideen kein Vermögen in Bezug auf die Sinnlichkeit haben (und umgekehrt), so kann Gott, dem das höchste und reinste Ideenwissen innewohnt, nichts von der daseienden Welt erkennen, wie es in höchst eigentümlicher Zuspitzung der Kritik heißt.[1]

So zeigt diese Spitze des Beweisganges, wie groß die Schwierigkeiten sind, wenn man Ideen rein für sich annimmt. Nur ein Mann von hoher Begabung vermöchte wohl alle diese Schwierigkeiten zu überwinden.[2] Damit kündigt sich die kommende wirklich methodische Begründung der Beziehung von Idee und Erfahrung an. Denn nichts anderes besagt der Schlußsatz der Kritik, als das Zurückgehen auf den Ursprung der Idee als methodisches Mittel zur Begründung objektiver Erkenntnis:[3] wenn man keine Ideen annimmt, wird die Schwierigkeit noch größer. Es gibt dann nichts, worauf man sein Denken beziehen kann; alle Möglichkeit der Verständigung ist aufgehoben.[4] Die Ideenlehre ist nicht aufgegeben in dieser Selbstkritik, ihr methodisch kritischer Sinn als Prädikatsbegriff soll seine tiefste Bedeutung in der Begründung der Erfahrung erlangen, die sie in ihrer absolutistischen Form nicht leisten konnte.

2. Die Antinomien des Einen Seins.

Von der eminentesten wissenschaftlichen Bedeutung der Idee, welche in der Kritik des Parmenides nicht mit

[1] *Ἆρ' οὖν οἷός τε αὖ ἔσται ὁ θεὸς τὰ παρ' ἡμῖν γιγνώσκειν αὐτὴν ἐπιστήμην ἔχων; Τί γὰρ οὔ; Ὅτι . . ὡμολόγηται ἡμῖν . . μήτ' ἐκεῖνα τὰ εἴδη πρὸς τὰ παρ' ἡμῖν τὴν δύναμιν ἔχειν, ἣν ἔχει, μήτε τὰ παρ' ἡμῖν πρὸς ἐκεῖνα, ἀλλ' αὐτὰ πρὸς αὑτὰ ἑκάτερα.* [2] 135 B.

[3] *Ἀλλὰ μέντοι, . . εἴ γέ τις δή, . . αὖ μὴ ἰάσει εἴδη τῶν ὄντων εἶναι εἰς πάντα τὰ νῦν δὴ καὶ ἄλλα τοιαῦτα ἀποβλέψας, μηδέ τι ὁριεῖται εἶδος ἑνὸς ἑκάστου οὐδὲ ὅποι τρέψει τὴν διάνοιαν ἕξει* (135 B.).

[4] 135 C. *μὴ ἐῶν ἰδέαν τῶν ὄντων ἑκάστου τὴν αὐτὴν ἀεὶ εἶναι καὶ οὕτω τὴν τοῦ διαλέγεσθαι δύναμιν παντάπασι διαφθερεῖ.*

getroffen war, beginnt die Rehabilitierung der Ideenlehre und ihre Fortbildung: von der Idee als Hypothesis. Die Antwort von dieser Bedeutung aus wäre auch für den jungen Sokrates die beste Parade gewesen, doch beschränkte er sich auf das *αὐτὸ καθ' αὑτό*. So erinnert ihn jetzt Parmenides an die hypothetische Setzung der Begriffe, zu der als Kontrolle stets auch die Nichtsetzung treten müsse. Als die Begriffe aber, welche dabei hauptsächlich zu prüfen seien, werden wieder die von Zeno bearbeiteten genannt. Einheit, Vielheit, Ähnlichkeit, Unähnlichkeit, Bewegung, Stillstand, Werden und Vergehen, Sein und Nichtsein.[1] Die Begriffe der Naturerkenntnis stehen der Tendenz der Schrift gemäß auch hier in erster Reihe.

Parmenides selbst will an einem dieser Grundbegriffe die *διέξοδος καὶ πλάνη* vornehmen. Das Eine ist — das soll die Hypothesis sein. Es ist in etwas nüancierter Form die eleatische Lehrmeinung selber, an der die Prüfung der Begriffe vorgenommen wird. Nun baut sich die ganze Untersuchung in antinomischer Form auf. Den Konsequenzen, welche in der einen Setzung des *ἕν* gezogen werden, wird unmittelbar ein anderer Gedankengang mit entgegengesetzter Konsequenz gegenübergestellt. Ebenso wird die Antinomie in Setzung und Nichtsetzung in der Beziehung des Einen zu den Vielen durchgeführt. So gliedert sich der dialektische Gang in acht Phasen kompliziertester Beweisführung, von der nur die Grundzüge hier heraustreten sollen.[2]

Die Antinomie liegt darin, daß bei der ersten Setzung

[1] 136 A—B.

[2] Für das Detail des teils äußerst subtilen, teils sehr ungelenken Gedankenganges muß wiederum auf Natorps eingehende Analyse verwiesen werden, der Plato durch alle Deduktionen, durch alle beabsichtigten und unbeabsichtigten Fehlschlüsse folgt.

des ἓν dieses ganz für sich bleibt und kein anderer der entwickelten Grundbegriffe von ihm ausgesagt werden kann, während es bei der zweiten Setzung zu allen anderen und gerade zu den entgegengesetzten in Beziehung tritt. Die Übereinstimmung der Konsequenzen sollte über die Gültigkeit der Hypothese entscheiden; so muß die eine Hypothesis fallen, oder, da sie ja in beiden Fällen dieselbe ist: es muß das eine Mal ihr Sinn nicht verstanden sein.

In der ersten Hypothesis wird der Gedanke des Einen Seins rein in sich selber konsequent zu Ende gedacht. Entwickeln wir nichts anderes als diesen Gedanken des Einen an sich, so müssen alle Teilbestimmungen von ihm ausgeschlossen werden.[1] Da das Eine keine Teile haben darf, so fallen alle Quantitätsbestimmungen hinweg, mit den Teilen also auch Anfang und Ende, damit wieder räumliche und örtliche Bestimmung. Stillstand und Bewegung lassen sich vom Unräumlichen nicht denken. Aber auch keine Qualitätsbestimmung, nicht Identität und Verschiedenheit. Denn identisch womit, verschieden wovon, soll die allein seiende, streng isolierte Einheit sein? Von einem Begriff wird hier in strenger Folge der Schritt zum anderen getan, aus dem einen Gedanken der reinen unteilbaren Identität folgt der Ausschluß aller weiteren Bestimmung. Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, Gleichheit und Ungleichheit und der Ausschluß der Zeit folgen aus dem Vorhergehenden. Da das Eine nicht in der Zeit ist, nicht wird und vergeht, so ist es überhaupt nicht;[2] also hat

[1] 137 C. *Οὔτε ἄρα μέρος αὐτοῦ οὔτε ὅλον αὐτὸ δεῖ εἶναι.*

[2] 141 E. *Εἰ ἄρα τὸ ἓν μηδαμῆ μηδενὸς μετέχει χρόνου, οὔτε ποτὲ γέγονεν οὔτ' ἐγίγνετο οὔτ' ἦν ποτε, οὔτε νῦν γέγονεν οὔτε γίγνεται οὔτ' ἔστιν, οὔτ' ἔπειτα γενήσεται οὔτε γεννηθήσεται οὔτ' ἔσται. . . . Οὐδαμῶς ἄρα τὸ ἓν οὐσίας μετέχει.*

die Hypothesis durch ihre Konsequenz sich selbst aufgehoben. Und da es nicht ist, so gibt es von dem Einen keinen Namen, keine Aussage, keine Erkenntnis.[1]

Es ist recht eigentlich die Kritik der Metaphysik, die Plato in dem zu Ende denken dieser Hypothesis gibt, es ist der Gedanke der Transzendenz, den das beziehungslose Eine Sein zum Ausdruck bringt. Damit sind zunächst die letzten Konsequenzen der eleatischen Metaphysik gezogen. Auch die Eleaten schlossen die empirischen Bestimmungen in strenger Folge, wenn auch nicht in striktem Systemzusammenhange aus. Aber ihr Denken blieb sinnlich-substanziell. Die Raumprädikate dachten sie trotz Zenos Ansatz nicht hinweg, die Zeit erhielt sich in dem ewig Seienden und Ungewordenen, die Identität des Einen mit sich selbst, die Verschiedenheit von allem anderen hätten sie nicht geleugnet, sie dachten das πᾶν als ἕν. Hier wird das Eine als absoluter Begriff gedacht. Damit wird der Eleatismus lediglich in seiner logischen Struktur behandelt, d. h. er wird aus einer Theorie des sinnlichen Kosmos übergeführt in die absolutistische Form der Ideenlehre. Die eleatische absolute Substanz wird als platonische Idee, d. h. als absolutes Subjekt gedacht. Die Tendenz, den Eleatismus und die Ideenlehre mit einem Schlage zu kritisieren, enthüllt sich. Daran wird die Eigenart der platonischen Idee als absolutes Subjekt von neuem klar. Das Urteil: „das Eine ist", war nicht als Verknüpfung zweier Bestimmungen gefaßt; ganz losgelöst von diesem Urteil war der Begriff der absoluten beziehungslosen Einheit gefaßt worden. Dieses Absolute aber vernichtete sich selbst, in letzter Konsequenz hob sich die Hypothesis auf. Weder Sein noch Einheit ließ sich von ihm aussagen, indem die

[1] 142 A. *Οὐδ' ὀνομάζεται ἄρα οὐδὲ λέγεται, οὐδὲ δοξάζεται οὐδὲ γιγνώσκεται, οὐδέ τι τῶν ὄντων αὐτοῦ αἰσθάνεται.*

Identität als Beziehungsform, das Einssein mit Etwas Anderem, sich von der starren Einheit schied. So erschien das Absolute als logisches Nichts: es konnte weder erkannt noch genannt werden. Die absolute eleatische Substanz, wie die vom Urteil losgelöste platonische Idee führt zum logischen Nichts, das ist das gewaltige Ergebnis dieses Gedankenganges.

Damit aber ist negativ schon der Schritt über die bisherige Form der Ideenlehre, welche die Begriffe *αὐτὰ καθ' αὑτὰ* setzte, hinausgetan. Indem der logische Sinn der Idee als Hypothesis in ihrer absoluten Setzung aufgehoben ist, geschieht in der Ablehnung der Metaphysik bereits ein Schritt vorwärts zur Erfahrung. Denn durch den Ausschluß empirischer Prädikate, wie Raum, Zeit, Stillstand, Bewegung, wird das *ἕν* zum logischen Nichts. Darin liegt immanent die Forderung eines logischen Seins der Erfahrung. Allerdings scheint es wie ein merkwürdiger Rückfall in Empirismus, wenn aus dem Ausschluß des Seins in der Zeit, das Nichtsein schlechthin gefolgert wird. Als wäre die Idee jemals ein Sein in der Zeit gewesen! Aber die Tendenz herrscht eben vor, durch den Ausschluß empirischer Begriffe in einer Reihe mit der Zeit auch das logische Sein des Einen zu vernichten, damit nicht die Idee ins zeitliche Sein herabzuziehen, sondern dieses zu ihr zu erheben. Gerade das Bestreben der Metaphysik, alle Erfahrungsprädikate auszuschließen, wird hier zum logischen Verhängnis.

Den Sinn dieser ersten Hypothesis als Setzung des Begriffs, losgelöst von seiner Funktion, in der Aussage, beweist in größter präziser Klarheit der Übergang zu einer anderen Art von Setzung des Einen. Von neuem setzt sich der platonische Begriff des Teilhabens dem substanziellen und idealistischen Eleatismus gegenüber. Aber nun

in einer neuen Bedeutung und genügender wissenschaftlicher Tiefe, um diesen zu schlagen und seine Aufgabe zu erfüllen, was die *μέθεξις* als *μίμησις* vorher nicht vermochte. Unsere Hypothesis war doch, daß das Eines ist. Kann nun das Eine sein, ohne am Sein teilzuhaben?[1] Ist nicht die *οὐσία* des *ἕν* etwas anderes als das *ἕν* selbst?[2] Es kommt doch zu diesem eine neue andere Bestimmung noch hinzu. Sonst wäre es ja dasselbe zu sagen, daß Eines Eines, wie, daß Eines ist. Wir haben hier doch zwei Begriffe, die wir erst miteinander verknüpfen.

Nun erst hat die *μέθεξις* ihren vollen erkenntniskritischen Sinn erreicht: sie bedeutet Verknüpfung im Urteil. Durch die Teilhabe der Begriffe aneinander allein läßt sich vom seienden Eins etwas aussagen, im Gegensatze zur starren Einheit der ersten Hypothesis. Die Möglichkeit der Aussage also wird durch das Teilhaben der Begriffe aneinander erst begründet. In der früheren Form als bloße Subsumtion schloß es sich gewissermaßen äußerlich an das bereits konstituierte Erkenntnisurteil an. Nun konstituiert die *μέθεξις* geradezu das Erkenntnisurteil, wie es vorher die Idee allein tat. Zur Verknüpfung im Urteil gehören zwei Begriffe, gehört Subjekt und Prädikation. In einer Reihe von Wendungen wird dieser neugewonnene Gedanke verdeutlicht. Das Eine und das Sein, „sie halten einander fest", sie lassen sich nicht trennen, indem sie aneinander teilhaben.[3] So werden die Begriffe zu gegen-

[1] 142 B. *Ἓν εἰ ἔστιν, ἆρα οἷόν τε αὐτὸ εἶναι μέν, οὐσίας δὲ μὴ μετέχειν; Οὐχ οἷόν τε.*

[2] 142 B. *οὐ γὰρ ἂν ἐκείνη ἦν ἐκείνου οὐσία, οὐδ' ἂν ἐκεῖνο τὸ ἓν ἐκείνης μετεῖχεν, ἀλλ' ὅμοιον ἂν ἦν λέγειν ἕν τε εἶναι καὶ ἓν ἕν.*

[3] *Τί οὖν; τῶν μορίων ἑκάτερον τούτων τοῦ ἑνὸς ὄντος, τό τε ἕν καὶ τὸ ὄν, ἆρα ἀπολείπεσθον ἢ τὸ ἓν τοῦ ὄντος εἶναι μορίου ἢ τὸ ὂν τοῦ ἑνὸς μορίου; οὐκ ἂν εἴη* (142 E.).

seitigen Funktionen in dem sie unlöslich miteinander verknüpfenden Urteil.

Es ist, in moderner Sprache ausgedrückt, der Gedanke der synthetischen Einheit, der in diesem größten Logiker vor Kant sich hier mächtig regt. Geradezu als Formel des reinen „analytischen" Urteils der Metaphysik kann es ja gelten, wenn es in echt griechischer Plastik des Ausdrucks heißt: wir sagten ja nicht: „wenn Eines Eines", sondern: „wenn Eines ist". Das Teilhaben der Begriffe aneinander wird von der Aussage gefordert, die Ideen sind nicht mehr rein für sich, sondern haben ihren Sinn in der gegenseitigen Beziehung aufeinander. In dieser neuen Wendung der *μέθεξις* werden die Ideen selbst zu *μετέχοντα*, sie selbst haben teil an dem logischen Sinne der Aussage. Sie erstarren nicht, sondern behalten ihre Beweglichkeit im Aufbau der Erkenntnis. Nach diesem Schritt ergibt sich alles andere wieder in strengem Systemzusammenhange bei manchen Fehlschlüssen im einzelnen und derselben Naivität der Beweisführung. Das Eine nimmt die Bestimmungen der Quantität an: denn in den zwei Gliedern des seienden Eins und der hinzugedachten Verschiedenheit beider ist Zweiheit und Dreiheit gesetzt, und so ergibt sich durch Addition und Multiplikation die ganze Zahlenreihe. Also gibt es eine unbegrenzte Menge der Seienden, das Sein ist durch alle Vielheit zerstückelt, mit ihm auch das Eine.[1] Also sind Einheit und Vielheit vereinigt und bestehen zusammen in dem System der Begriffe. Mit dieser Grundkorrelation ergibt sich die Vereinigung aller weiteren kontradiktorischen Bestimmungen. Zuletzt kommen dem seienden Eins auch die Bestimmungen der Zeit zu.

---

[1] 144 E. *Τὸ ἓν ἄρ' αὐτὸ κεκερματισμένον ὑπὸ τῆς οὐσίας πολλά τε καὶ ἄπειρα τὸ πλῆθός ἐστιν.*

Aller Ton liegt nun gerade auf der Relativität, wie vorher auf dem Absoluten, dem paradoxen Miteinandersein der sich ausschließenden Begriffe.[1] Die Relation in der Verknüpfung drückt sich in einem „Insofern" aus,[2] welches die Zurückbeziehung auf die vorher gewonnene Vereinigung angibt, letzten Endes die Beziehung auf die ursprüngliche Verknüpfung von Einheit und Vielheit, des Einen mit dem Sein. Insofern das Eine Identität ist, ist es in sich selber und steht still, insofern es als Vielheit in den anderen Teilen ist, bewegt es sich. So kann es zusammenfassend heißen: wenn das Eine so ist, wie wir es eben dargelegt haben, Eins und Vieles, und wieder weder Eins noch Vieles, so hat es bald am Sein teil, bald am Nichtsein.[3] Das Eines ist zugleich Sein und Nichtsein.

Dies aber war doch die Formel, mit der der konsequenteste Sokratiker das logisch Unhaltbare ablehnte, in der er den Empirismus, die heraklitische Welt der Erfahrung, kritisiert hatte. Hatte sich nicht an dem strengen Ausschluß des Kontradiktorischen der philosophische Eros entzündet, der zu den Ideen geführt hatte?[4] Das Zusammenbestehen des sich Widersprechenden vernichtete sonst die Erkenntnis. Hier ist das Gegenteil der Fall; denn als Resultat der zweiten Hypothesis, in dem sich der ganze Unterschied zur ersten zusammenfaßt, ergibt sich: dem im Sinne der Verknüpfung verstandenen seienden

[1] So wird die Relativität der Zeitbestimmung durch die merkwürdige Wendung ausgedrückt: das Eine wird, wenn es an der Zeit teilhat, zugleich älter und jünger.

[2] Siehe die Betonung dieses „sofern" bei Natorp.

[3] 155 E. *Τὸ ἓν εἰ ἔστιν οἷον διεληλύθαμεν, ἆρ' οὐκ ἀνάγκη αὐτὸ, ἕν τε ὂν, καὶ πολλὰ καὶ μήτε ἕν, μήτε πολλὰ καὶ μετέχον χρόνου, ὅτι μὲν ἔστιν ἕν, οὐσίας μετέχειν ποτέ, ὅτι δὲ οὐκ ἔστι, μὴ μετέχειν αὖ ποτὲ οὐσίας;*

[4] Siehe oben Analyse des „Theätet".

Eins kommt Name, Aussage und Erkenntnis zu. Gerade im Namen der Wissenschaft wird jenes Wunder gefordert, das dem jungen Sokrates ganz außerhalb des Bereiches der Möglichkeit schien: die Mischung der Begriffe selbst untereinander. Die Tendenz ist, aus der Starrheit des absolut gedachten Begriffs herauszugelangen, um Platz zu schaffen für die Prädikate des Erfahrungsdenkens. Aber die Form dieser Deduktion, deren Resultat die Mischung der Grundbegriffe untereinander ist, zeigt ihre Grenze.

Die ganze Fülle empirischer Bestimmungen soll logisch begründet werden in der Einheit der Idee. Plato objektiviert die Relativität des sinnlichen *ἄπειρον*, indem er sie in logisch gegründete Relation verwandelt, — jedoch in der Form relativer Verknüpfung der reinen Begriffe selbst. So tritt die logische Begründung des zeitlichen Daseins noch nicht mit voller Schärfe hervor. In dieser Weise macht sich die alte Trennung der reinen Begriffe und des Werdens bemerkbar: indem die Vereinigung der kontradiktorischen Prädikate nicht durch die Beziehung auf die wechselnden zeitlichen Inhalte begründet wird, scheint deren Relativität in die reinen Formen übergegangen. Noch scheinen die Begriffe allein durch sich selbst zu leisten, was dem sinnlichen Inhalt, von dem sie ausgesagt werden, zugute kommen soll, aber nur durch seinen Anteil mitbewirkt werden kann. Damit aber ist in Wirklichkeit dieser relative Inhalt selbst in die Begriffswelt eingebrochen, und jetzt scheint auch in ihr das *πάντα ῥεῖ* zu triumphieren. In dieser Paradoxie zeigt sich nur, daß die Sinnlichkeit auch hier noch nicht ihre logische Stelle im Urteil als das durch die Prädikation zu bestimmende, durch seine Funktion zu dieser in logischem Eigenwerte begründete Subjekt besitzt. Nur usurpiert sie gerade deshalb jetzt einen ihr nicht gebührenden Platz. War vorher

die Idee Subjekt, so scheint jetzt der sinnliche Inhalt wieder Prädikation, nach dem Absolutismus der Idee. herrscht die Anarchie der Relativität der Erfahrung. Noch ist die konstitutionelle Herrschaft der Idee mit Anteil der Sinnlichkeit, die Idee als wahres Konstituens der Erkenntnis nicht begründet.

Es fehlt mit einem Worte noch an der bewußten Idee des Daseins. Wir stehen noch bei den reinen Begriffen, die im dialektischen erfahrungsfreien System ineinander übergehen. Die Idee des Daseins wäre nicht logisches Sein im Sinne des Seins der Prädikation, aber sie erhielte dieses mit logischer Notwendigkeit, sie wiese als Glied der Funktion auf dieses Sein hin. Dasein und Nichtdasein oder das Werden erschien vorher als logisches Nichtsein. Was also der Entwickelung des Parmenides noch fehlt, ist, so können wir sagen, indem wir auf den Punkt der Weiterentwickelung hinweisen: „das Sein des Nichtseins". In diesem ist das Sein Prädikation, das Nichtsein Subjekt. Hier aber, da wir noch bei den reinen Begriffen stehen, ist das Eine zugleich seiend und nichtseiend.

Darin liegt noch ein Rest Metaphysik. Mit dieser aber, wie stets auch vorher, ein Stück von naivem Empirismus. Denn wie schon in der ersten Hypothesis der Ausschluß zeitlichen Seins Nichtsein schlechtweg bedeutete, so wird auch hier der in Sein und Nichtsein zusammengefaßte Wechsel der kontradiktorischen Begriffe noch einfach als Dasein und Nichtdasein in der Zeit angesehen. Damit aber wäre der Sinn der Überführung dieses Daseins in eine Idee des Daseins wieder zunichte. Das seiende Eins selber wird und vergeht, während doch gerade Werden und Vergehen zum Seienden werden soll. Dann aber wäre die Vereinigung kontradiktorischer Begriffe als ein logisches Postulat für ein System der Begriffe nichts

anderes, als was wir längst wissen: der Wechsel des empirischen Daseins in der Zeit, welches bald still steht, bald sich bewegt, bald Eines, bald Vieles ist. In dem *ποτέ*, welches in diese dialektische Untersuchung hineinkommt, liegt die Grenze der Deduktion.[1]

Diese Grenze macht sich auch in der merkwürdigsten Stelle dieses interessantesten Dialoges bemerkbar, welche die Möglichkeit der Vereinigung näher erklären soll und ein Prinzip der Vermittelung zwischen den kontradiktorischen Bestimmungen, zwischen Stillstand und Bewegung, Entstehen und Vergehen sucht. Das Kontradiktorische läßt sich dadurch vereinigen, daß das Widersprechende nicht zugleich, sondern in verschiedenen Zeiten gedacht werden muß. Das Eine hat in einer gewissen Zeit teil am Sein und in einer anderen Zeit nicht.[2] Wie aber ist der Übergang vom Sein zum Nichtsein, von einem kontradiktorischen Begriffe in den anderen zu denken? Wie etwa geht Ruhe in Bewegung über? Die zeitlich getrennten Momente der Ruhe und der Bewegung sind beide etwas anderes als der Übergang von einem zum anderen. Im Übergange muß die Bewegung anhalten, um sofort in Ruhe umzuschlagen. Es muß ein Moment der Zeit gedacht werden, da weder Bewegung noch Ruhe ausgesagt werden kann, sondern jenes Übergangsstadium, welches „zwischen der Bewegung und der Ruhe sitzt".[3] Plato nennt dieses merkwürdige Stadium das „Plötzliche", das *ἐξαίφνης*, um das Urmomentane des Übergangs „im unendlich Kleinen der

---

[1] 156 A. *Τὸ ἓν δή, ὡς ἔοικε λαμβάνον τε καὶ ἁφιὲν οὐσίαν γίγνεταί τε καὶ ἀπόλλυται.*

[2] 155 E. *Ἐν ἄλλῳ ἄρα χρόνῳ μετέχει καὶ ἐν ἄλλῳ οὐ μετέχει· οὕτω γὰρ ἂν μόνως τοῦ αὐτοῦ μετέχοι τε καὶ οὐ μετέχοι.*

[3] 156 C. *Χρόνος δέ γέ οὐδεὶς ἔστιν, ἐν ᾧ τι οἷόν τε ἅμα μήτε κινεῖσθαι μήθ' ἑστάναι.*

Zeit“ (Schleiermacher) zu kennzeichnen. Aber, so heißt es nun in einem mächtigen logischen Ansatze: dieses Plötzliche ist in gar keiner Zeit.[1] Denn es gibt keine Zeit, in der das Eine sich weder bewegen, noch ruhen kann. Aus der Ruhe wechselt nichts, solange es noch ruht, aus der Bewegung nicht, solange es sich noch bewegt.[2] Das Zeitliche selbst also weist hin auf etwas Überzeitliches, in dem der Übergang von einer Bestimmung zur anderen ermöglicht wird.

Es wäre verführerisch, in diesem *ἐξαίφνης* mit Natorp das „Denkmittel der Kontinuität“ zu sehen, als eines ersten ausgebildeten Prinzips zur Grundlegung der Erfahrung. Aber so sehr es etwas in Platos Philosophie Neues ist, vom zeitlichen Geschehen selbst aus etwas Überzeitliches zu postulieren, so ist doch dieses „Plötzliche“ kein rein gedankliches Prinzip. Für Natorp wird es dies, indem er in ihm die Vermittelung zwischen der ersten und zweiten Hypothesis sieht, somit in den zwei diskreten Stadien in der Zeit nur zwei diskrete Stadien des Denkprozesses, welche durch das Denkmittel der Kontinuität vereinigt werden. Aber nicht um die Vereinigung der Antinomie handelt es sich hier, sondern um die der Kontradiktionen allein in der zweiten Hypothesis. Und dabei macht sich nun gerade auch im „Plötzlichen“ jene Grenze des Gedankens geltend, die vorhin aufgewiesen wurde, der Rückfall in Dasein und Nichtdasein in der Zeit. Wäre der reine Begriffscharakter mit der Beziehung auf das sinnliche

[1] 156 D. *ἀλλ' ἡ ἐξαίφνης αὕτη φύσις ἄτοπός τις ἐγκάθηται μεταξὺ τῆς κινήσεως τε καὶ στάσεως ἐν χρόνῳ οὐδενὶ οὖσα καὶ εἰς ταύτην δὴ καὶ ἐκ ταύτης τό τε κινούμενον μεταβάλλει ἐπὶ τὸ ἑστάναι καὶ τὸ ἑστὸς ἐπὶ τὸ κινεῖσθαι.*

[2] 156 D. *Πότ' οὖν μεταβάλλει; οὔτε γὰρ ἑστὸς ἂν οὔτε κινούμενον μεταβάλλοι οὔτ' ἐν χρόνῳ ὄν.*

Dasein festgehalten, so könnte das ἐξαίφνης, selbst kein Grundbegriff, selbst keine Idee mehr, wohl aber der Gedanke des Zusammenhanges der Grundbegriffe untereinander, im lückenlosen Systeme sein, erdacht und entwickelt für das Denken des logischen Zusammenhanges des Diskreten im Werden. Da aber die kontradiktorischen Begriffe selbst noch als zeitliches Dasein auftreten, so ist auch das „zwischen ihnen sitzende Etwas" kein bloßes Denkmittel, sondern behält etwas von seiner ersten Einführung als das Momentane, das unendlich Kleine der Zeit. Das Infinitesimale der Zeit aber ist für Plato noch kein bloßer Gedanke eines fortgehenden unendlichen Prozesses, kein bloßer Grenzbegriff. Wenn es heißt, daß es in keiner Zeit ist, so ist das zunächst nur eine negative Bestimmung, um deren positiven Sinn als Methode kontinuierlichen Denkfortganges Plato hier ringt, aber ihn nach der gesamten Lage von positiver Wissenschaft und Philosophie seiner Zeit noch nicht zu erreichen und auszudrücken vermag.

Trotzdem geschieht hier bereits ein Schritt über diese Grenze hinaus zur weiteren Entwickelung hin. Denn nachdem, mit Natorp zu reden, das Eine auch noch in der zweiten Hypothesis in der Rolle des Subjekts verblieb, wird jetzt gefragt: was folgt für die „Anderen" (τὰ ἄλλα), wenn das Eine so beschaffen ist, wie wir es entwickelt haben? Die Anderen werden bestimmt als das Nicht-Eine, das, was ex definitione außerhalb der Idee liegt. Dieses aber war die Mannigfaltigkeit des sinnlich Gegebenen. Damit stellt sich erst die innige Verbindung der beiden Teile des Dialogs her, der vom Problem der Vielen, der μετέχοντα ausging. Durch den neugebildeten kritischen Begriff des Teilhabens werden jetzt Idee und Erscheinung wirklich innerlich miteinander verknüpft. Noch näher aber soll jetzt ihr notwendiges aufeinander Bezogensein

begründet werden, aus der Natur der *τἆλλα* heraus. Da die Anderen ihrer Natur nach des Einen beraubt sind, müssen sie unbedingt — Teile haben. Sie sind das Geteilte schlechthin. Teile aber gibt es nur von dem, was ein Ganzes ist, denn jeder Teil kann nicht Teil von Vielem sein, sondern vom Ganzen. Die Teile weisen hin auf eine Einheit. „Also ist der Teil, so heißt es, weder Teil von den Vielen, noch von Allen, sondern nur Teil von einer gewissen Idee und einem gewissen Einen, was wir das Ganze nennen, und was aus Vielem schließlich Eines geworden ist.“[1] So weist die Vielheit, das *ἄπειρον* der Sinnlichkeit, selbst hin auf die Einheit der Idee; das Teilhaben beider Faktoren aneinander wird mehr und mehr zur Korrelation.

Einfacher als vorher bei den reinen Begriffen ergibt sich nun, daß sich von den Anderen kontradiktorische Bestimmungen mit gleichem logischen Rechte aussagen lassen. Ihrer eigenen Natur nach sind die „Anderen“ eine endlose Anzahl, durch ihren Anteil am Einen werden sie zahlenmäßig bestimmbar. „Deshalb geschieht es bei den ‚Anderen‘, von dem Eins verschiedenen, daß aus ihrer Gemeinsamkeit mit dem Eins und mit sich selbst ein Besonderes entsteht, was ihnen eine Grenze gegeneinander gewährt; dagegen ist ihre Natur an sich grenzenlos.“[2] In diesem Satze ist der Höhepunkt des „Parmenides“ erreicht; die Idee ist hier mächtig geworden, Erfahrung als Erkenntnis zu begründen. Die Mannigfaltigkeit der Empfindung ist nicht mehr außerhalb der Idee, die Erscheinungen ahmen nicht eine Welt der Urbilder nach, sondern werden selbst in der Idee ge-

[1] 157 E.

[2] 158 D. *Τοῖς ἄλλοις δὴ τοῦ ἑνὸς ξυμβαίνει ἐκ μὲν τοῦ ἑνὸς καὶ ἐξ ἑαυτῶν κοινωνηθέντων, ὡς ἔοικεν, ἕτερόν τι γίγνεσθαι ἐν ἑαυτοῖς, ὃ δὴ πέρας παρέσχε πρὸς ἄλληλα· ἡ δὲ αὐτῶν φύσις καθ' ἑαυτὰ ἀπειρίαν.*

dacht, deren Einheit ihnen, die an sich und ursprünglich ein ἄπειρον sind, eine Grenze und Bestimmung, ein πέρας gewährt.

Ein Schritt bliebe hier noch erwünscht, zu dem es noch nicht kommt: die volle Überführung der zweiten Hypothesis in die zuletzt entwickelte Verknüpfung zwischen dem Einen und den „Anderen". Die Verbindung von Sein und Nichtsein im Einen, müßte sich als ein Durchgangspunkt zu der Verknüpfung der Einheit mit der sinnlichen Vielheit erweisen. Es müßte klar werden, daß die Vereinigung der kontradiktorischen Prädikate in der Ideenwelt nur durchgeführt ist wegen ihrer Beziehung auf das ἄπειρον der sinnlichen Vielheit. Damit träte das Nichtsein aus der Ideenwelt heraus, es gäbe die usurpierte Stelle der Prädikation auf: es würde selbst das „Andere zum Einen". Statt ihrer Komplikation in der Idee hätten wir dann eine Korrelation zwischen Sein und Nichtsein erreicht. Das ist dann genau der Schritt, den der „Sophist" über den „Parmenides" hinaustut und der sich im „Philebus" und „Timäus" weiter vertieft.

Die innige Beziehung zwischen der gewonnenen Verknüpfung von Einheit und Vielheit zu dem Ergebnis der zweiten Hypothesis wird wenigstens negativ verdeutlicht. Das Teilhaben der τἆλλα am Einen ist nur möglich, wenn das Sein der Idee selbst als Verknüpfung im Sinne der zweiten Hypothesis verstanden wird. Das beweist schlagend die Gegenprobe. Setzt man das Eine wiederum als starre eleatische Einheit, so ist auch wieder der Chorismos zwischen dem Einen und dem Anderen da, es läßt sich nicht das geringste Gemeinsame über Vielheit und Einheit aussagen.

Der dialektischen Genauigkeit halber werden dieselben Antinomien noch einmal bei der Nichtsetzung des Einen

durchgeführt, wobei sich verschiedene neue Nüancen, aber im Grunde dieselben Konsequenzen des Gedankenganges ergeben.[1] Eine merkwürdige Wendung zeigt sich bei der Bestimmung des Verhältnisses des Einen zu den Anderen bei „bezüglicher Nichtsetzung". Da das Eine nicht ist, können die Vielen nicht an ihm teilhaben. Also müssen sie grenzenlose Quanten (*ὄγκοι*) der Menge nach sein. Aber sie scheinen doch dann und wann dem stumpfer Blickenden als Einheiten, die sie in Wahrheit nicht sind. Deshalb wird die Nichtsetzung des Begriffs für die *τἆλλα* nicht positiv, sondern negativ fruchtbar, indem die scheinbaren Einheiten, die scheinbaren Grenzen des Gegebenen ausgeschlossen werden, wird dieses in seiner Grenzenlosigkeit erkannt. Dies ist kein Rückfall in das überwundene absolute *ἄπειρον* der Sinnlichkeit. Der Ausschluß der Scheineinheiten in der sinnlichen Vielheit ist ein methodisches Hilfsmittel, zu den wahren Einheiten und Begrenzungen des Gegebenen zu gelangen, die nach der vorhergehenden Entwickelung durch seine Gemeinschaft mit der Idee gefordert wurden.

Wir möchten diese Analyse des „Parmenides" nicht schließen, ohne gerade hier einen geschichtlich bedeutsamen Punkt zu erwähnen, welcher Platos welthistorische Stellung in dem Kampfe zwischen Erkenntniskritik und Metaphysik scharf beleuchtet: es ist dies die Auffassung der Neuplatoniker vom „Parmenides". Ist doch Platos Ideenlehre vielfach in ihrer erkenntniskritischen Bedeutung mißverstanden worden, weil man sie in allzu große Nähe zur Metaphysik des Neuplatonismus rückte. Selbst Kant, der

[1] Sehr zugespitzt wird das Resultat absoluter Nichtsetzung ausgedrückt: 164 A. *τὸ ἐκείνου, ἢ τὸ ἐκείνῳ, ἢ τὸ τί, ἢ τὸ τοῦτο ἢ τὸ τούτου, ἢ ἄλλου ἢ ἄλλῳ, ἢ ποτὲ ἢ ἔπειτα ἢ νῦν, ἢ ἐπιστήμη ἢ δόξα ἢ αἴσθησις ἢ λόγος ἢ ὄνομα ἢ ἄλλο ὁτιοῦν τῶν ὄντων περὶ τὸ μὴ ὂν ἔσται;*

doch in vielen Punkten seine Nähe zn Plato fühlte, hält Platos Ideenlehre für „den Ursprung aller philosophischen Schwärmerei, wegen Platos ursprünglichen göttlichen Anschauungen aller möglichen Objekte, d. i. der Ideen“.[1] Auch er sieht nicht den Unterschied zwischen Platos philosophischem Eros und der neuplatonischen „Ekstasis“. Wie aber deuten die Neuplatoniker den „Parmenides“, der uns gerade als Platos Abwendung von der Metaphysik erscheint? Er ist für sie ein Hauptgrundbuch der Metaphysik, zu dessen Studium man sich durch Beten und Fasten vorbereiten müsse. Das Recht, sich auf ihn zu berufen, schöpfen sie daraus, daß sie die Antinomien des Einen ganz in ihrem Sinne deuten. Das Eine erscheint ihnen als ihre eigene transzendente Einheit, an die überhaupt keine empirischen Bestimmungen mehr heranreichen, das aber gerade deshalb das absolut und allseitig Bestimmte ist. Sie vereinigen die erste und zweite Hypothesis, indem sie das Absolute deshalb allein durch kein Prädikat bestimmbar denken, weil es die Vereinigung aller möglichen Prädikate in sich schließt. Hierbei handeln sie nach dem logischen Grundgedanken aller Metaphysik, in welchem der Gegensatz zur Erkenntniskritik zum schroffsten Ausdruck gelangt. „Omnis determinatio est negatio“, sagte der moderne Neuplatonismus des Spinoza, als der „dogmatisierenden Metaphysik letzter Schluß“.[2] Alle Bestimmung durch das logische Mittel der Prädikation ist im Grunde eine Negierung der absoluten Substanz. Deshalb sind alle empirischen Prädikationen — Negation. Position allein ist die indeterminatio, das Absolute, von dem alle empirischen Prädikate ausgeschlossen werden.

---

[1] Siehe Kants Reflectionen Bd. 2 S. 73.

[2] Siehe Kants Reflectionen Bd. 2 S. 72.

Deshalb ist das empirische Nichts für die Metaphysik das All, der Ausschluß der Prädikate wird zur Vereinigung sämtlicher. Indifferenz wird Koinzidenz aller Gegensätze; aus einem „weder — noch“ macht die Metaphysik ihr „sowohl — als auch“. Mit diesem Grundsatze allein können die Neuplatoniker die erste und zweite Hypothesis des „Parmenides“ als einheitlichen Beweis für das absolute transzendente ἓν auffassen. Plato hat sich aber deutlich genug allein für den Sinn der zweiten Hypothesis ausgesprochen, indem dem absolut gesetzten Eins weder Name noch Erkenntnis zukommt, und für die Möglichkeit der Erkenntnis das seiende Eins nur als die Verknüpfung zweier Begriffe im Urteil gefaßt werden darf. Für Plato ist das Eine, von dem alle Prädikate ausgeschlossen werden, logisches Nichts, nicht logische Allheit. An diesem Punkte liegt der ganze Gegensatz gegen die Metaphysik. Die Wissenschaft und die sie begründende Erkenntniskritik halten die Determination nicht für Negation, sie stehen einzig und allein auf dem Boden der Determination, weil auf dem Boden der platonischen Idee als Prädikatsbegriff der Wissenschaft. Sie kennen kein absolutes Subjekt, dessen Bestimmungslosigkeit die höchste Bestimmtheit sein soll, sondern nur die Bestimmung, die das Urteil in seiner Prädikation setzt. So kehren sie den metaphysischen Grundsatz geradezu in sein Gegenteil um, sie sagen: omnis negatio est determinatio. Daher muß ihnen die scheinbare Position der Metaphysik als vollendetes Nichts erscheinen. In dieser Richtung arbeitet auch Plato hier, indem er sich von der absolut gesetzten Idee losringt und zum Gedanken des Relationscharakters des Erkennens vorwärts schreitet. Das „sowohl — als auch“ der kontradiktorischen Bestimmungen ist für die auf Erfahrung bezogene Idee erkämpft; das „weder — noch“ der Be-

stimmungen verbleibt der Idee im Sinne des Chorismos, die nicht gerade deswegen, wie es die Neuplatoniker wollen, vereinigende Allheit ist.

So mannigfach sind diese Beziehungen des Dialogs zu der ganzen Entwickelung des philosophischen Geistes, von den Eleaten über die Neuplatoniker zu Spinoza und Kant, ja auch zur Hegelschen Logik und zum Neukantianismus, einfach deshalb: weil hier das erste Mal im griechischen Denken und damit in der Philosophiegeschichte der ernsteste Kampf durchgefochten wird, den sie kennt: der zwischen Metaphysik und Erkenntniskritik, zwischen Dogmatismus und Kritizismus, spekulativer und wissenschaftlicher Philosophie.

3. Die endgültige Überwindung des Eleatismus im Sein des Nichtseins („Sophist").

Was im „Parmenides" in dem ersten Staunen über die neue Wendung der Ideenlehre sich in mühsamem Gedankengange zur Klarheit rang, hat Plato auf einer weiteren Stufe der Entwickelung in voller Durchsichtigkeit enthüllt. Mit erstaunlicher Einfachheit und Klarheit führt der „Sophist" in lückenloser Beweisführung das im „Parmenides" noch Unfertige zu seiner Lösung. Nicht nur die vollbewußte Auseinandersetzung Platos mit aller bisherigen Philosophie wird hier geleistet, sondern auch alle Motive der Ideenlehre fassen sich zu der endgültigen Lösung ihrer beiden Grundfragen, des Erkenntnis- und des Seinsproblems zusammen. So ist der „Sophist" wohl der theoretische Höhepunkt der platonischen Philosophie.[1]

[1] Daher hat N. Hartmann Platos Logik des Seins von ihrem Abschluß im „Sophisten" aus rückwärts zu konstruieren gesucht. Er entwickelt zuerst „das Prinzip von Sein und Nichtsein aus der Methode der Ideen-

Das Problem des „Parmenides“ war das Verhältnis der Idee zu der teilhabenden Erscheinung. Nun wird wie stets von Plato, so auch hier das Problem der Erkenntnis mit dem des Seins in derselben Fragestellung verknüpft. Die Idee war als Sein, die Erscheinung als Nichtsein gedacht. So tritt die Frage des „Parmenides“ jetzt auf als Frage der Beziehung zwischen Sein und Nichtsein. In der Bestimmung dieses Verhältnisses führte die Ideenlehre in der Form des Chorismus zu jenem präzisen eleatischen Erkenntnisbegriff, den der „Staat“ formulierte: daß allein das Sein erkannt würde, das Nichtsein ganz unerkennbar bliebe und das Werden als Komplikation von Sein und Nichtsein Gegenstand der Meinung. Indem die Kritik des Sophisten im Zentrum dieses Erkenntnisbegriffes einsetzt, vollzieht sie die im „Parmenides“ begonnene Entwickelung radikal.

Es soll der Begriff des Sophisten gewonnen werden. Seine Kunst erscheint nach längerem Diskurs als die eigentliche Scheinkunst, die Kunst der „Ebenbilder“ und der trügenden Nachahmung. Von der Wahrheit führt er ja zum Irrtum, vom Sein der reinen Begriffe zum Schein der Erfahrungswelt. Diese Definition war auf dem bisherigen Boden des Platonismus eine Selbstverständlichkeit. Nun aber scheinen wir damit plötzlich in eine höchst ge-

---

lehre und von da aus das Prinzip der Ideenlehre aus der Methode von Nichtsein und Sein“. Die natürliche Entwickelung der Ideenlehre wird in dieser konstruktiven Methode mehr eingeengt, als es bei dem auch von uns gebilligten Überwiegen rein philosophischer Gesichtspunkte vor den historischen sachlich erforderlich ist. Gewiß ist die Methode des Nichtseins in der Ideenlehre schon vorgebildet, besonders in der Entwickelung der hypothetischen Methode aus dem sokratischen Nichtwissen. Daß aber die Korrelation von Sein und Nichtsein in allen früheren Motiven die zentrale Bedeutung gewinnen soll, die Plato ihr erst jetzt erkämpft, verschiebt den Gesichtspunkt einseitig und nimmt der früheren Entwickelung ihre metaphysische Nuance.

fährliche Untersuchung hineingeraten. Denn diese Ansicht „untersteht sich ja vorauszusetzen", daß das Nichtsein sei, und verstößt so gegen den Hauptsatz, den uns Vater Parmenides eingeschärft hat.[1] Die Tatsache des Irrtums, die Tatsache des Vorhandenseins einer Sophistik scheint das Nichtsein auf einmal zum Problem zu machen. Dieses „Erscheinen, ohne zu sein, und das Reden, ohne wahr zu sein, das war immer voller Bedenklichkeit und so auch jetzt".[2] Wohin also gehört das Nichtsein? Der Standpunkt der Ideenlehre wird rekapituliert. Sicherlich kann doch das Nichtsein keinem Seienden beigelegt werden.[3] Und wenn keinem Seienden, so auch keinem „Etwas", denn nie ist das Etwas „nackt vom Seienden". Das *τί* aber weist wieder auf das *ἕν* hin, denn es ist das Zeichen für die Einheit. Präzis ist in diesen drei Funktionen die Rolle der Idee als Prädikatsbegriff zusammengefaßt. Wer aber nicht einmal „etwas" sagt, muß notwendig gar nichts sagen. Ja noch mehr: er redet überhaupt nicht. Denn auch im *οὐδὲν* läge noch eine Aussagemöglichkeit, welche vom Nichtsein gänzlich ausgeschlossen wird. Auch keine Zahl, weder Einheit, noch Vielheit käme ihm zu: denn die Zahl insgesamt setzen wir doch als seiend.[4] Also scheint das Nichtsein damit etwas „Undenkbares und Unbeschreibliches, Unaussprechliches und Unerklärliches".[5]

---

[1] *Τετόλμηκεν ὁ λόγος οὗτος ὑποθέσθαι τὸ μὴ ὂν εἶναι* (237 A Soph.).

[2] 236 E. *τὸ γὰρ φαίνεσθαι τοῦτο καὶ τὸ δοκεῖν, εἶναι δὲ μή, καὶ τὸ λέγειν μὲν ἄττα, ἀληθῆ δὲ μή, πάντα ταῦτά ἐστι μεστὰ ἀπορίας ἀεὶ ἐν τῷ πρόσθεν χρόνῳ καὶ νῦν.*

[3] 237 C. *Ἀλλ' οὖν τοῦτό γε δῆλον, ὅτι τῶν ὄντων ἐπί τι τὸ μὴ ὂν οὐκ οἰστέον.*

[4] 238 A. *Ἀριθμὸν δὴ τὸν ξύμπαντα τῶν ὄντων τίθεμεν.*

[5] . . . *ἀλλ' ἔστιν ἀδιανόητον καὶ ἄῤῥητον καὶ ἄφθεγκτον καὶ ἄλογον;* (238 C.).

Damit hätten wir doch das Problem geklärt, das Nichtsein überwunden, indem wir das absolut Irrationale (ἄλογον) ganz aus der Erkenntnis verwiesen. So hatte tatsächlich die bisherige Form der Ideenlehre geantwortet. Aber zu früh haben wir gefrohlockt: wir haben das Problem beiseite geschoben und nicht gelöst. Denn folgende Aporie ergibt sich: von dem eben noch als unsagbar bezeichneten Nichtsein machen wir doch tatsächlich immerfort Aussagen, und legen ihm damit tatsächlich Sein, Zahl, Einheit bei. Das Nichtsein bringt auch seinen Gegner in Not, er kann es nicht widerlegen, ohne zugleich von ihm zu urteilen. Die ganze Schärfe des formalistisch klingenden Arguments wird erst klar, wenn wir die Rolle des Nichtseins in der bisherigen platonischen Erkenntniskritik und ihren Zusammenhang mit der jetzigen Problemstellung ins Auge fassen. Denn in diesen Begriff hatte sich das Problem der Erscheinung und des Werdens zurückgezogen. Mit dem Irrtum, mit dem Nichtsein zugleich steht ja die nachahmerische Erfahrungskunst des Sophisten zur Diskussion. Ja um deretwillen wurde erst aus dem absoluten Nichts überhaupt ein Problem. So ist der letzte Sinn des jetzigen Arguments: von dem unsagbaren, dem absoluten Nichtsein könnte ich allerdings nicht reden, brauchte dieses Nichts aber auch gar nicht zu nennen und als das Nicht-Seiende zu bezeichnen. Hier will ich doch aber den Begriff des Sophisten bestimmen und kann es nicht ohne das Nichtsein: oder soll er mir in den gefährlichen Hinterhalt der Nichtbestimmbarkeit entschlüpfen und uns von dort aus in Not bringen? Das Problem der sinnlichen Scheinwelt zwingt uns dazu, vom Nichtsein zu reden, um ihren Begriff zu bestimmen; täte ich es nicht, so ignorierte ich diese Fragen, die dann ungelöst zurückbleiben. Antworte ich aber, so lege ich dem Nichtsein Sein und Ein-

heit bei. Der Sophist hat uns von neuem in Verlegenheit gebracht. Auch einen „Bildmacher“ hatten wir ihn genannt. Bild ist Nachahmung und Schein.[1] Aber hier ist dieselbe Aporie wie bei dem Begriffe des Nichtseins. Dieses Bild ist doch, — nämlich wirklich ein Bild, wirklich die *μίμησις* des *ὄν*. Als Abbild der Ideen ist ja die Sinnenwelt stets bezeichnet worden; kann sie zugleich ein *ὄντως ὄν* sein? Im Problem des Nichtseins also wird im Grunde die Sinnenwelt und die von ihr abgeleitete Erkenntnisart, die *δόξα*, zum Probleme gemacht. Und an der Frage der *ψευδὴς δόξα*, der falschen Meinung war ja auch unser Problem herausgesprungen.[2] In ihr stellt die Seele vor, daß Nichtseiendes sei, und daß Seiendes nicht sei. Also finden wir überall diese entgegengesetzten Begriffe in einer ganz ungereimten Verflechtung.

Nur eins kann uns aus dieser verwickelten Lage retten: ein radikaler Wechsel der bisherigen Position. Und Plato entschließt sich zu ihm, indem er den gordischen Knoten durchhaut. Ohne „unserem Vater Parmenides Gewalt anzutun“, muß sein Satz, daß das Nichtseiende auf keine Weise sei, aufgegeben und umgebildet werden. Es muß vielmehr erzwungen werden, daß das Nichtsein in gewisser Weise ist, das Seiende nicht ist.[3] Wenn aber das Nicht-

---

[1] 240 A. *Τί δῆτα, ὦ ξένε, εἴδωλον ἂν φαῖμεν πλήν γε τὸ πρὸς τἀληθινὸν ἀφωμοιωμένον ἕτερον τοιοῦτον;*

[2] Im „Theätet“ sollte an der Unmöglichkeit der falschen Vorstellung (Gleichnis der Wachstafel, des Taubenschlags) die Gleichsetzung der Erkenntnis überhaupt mit richtiger Vorstellung bekämpft werden. Hier steckt im Problem der falschen Vorstellung letzten Endes die Frage, ob die Vorstellung und Meinung auch nur die Erkenntnisart des Werdens bieten kann. Siehe dazu auch N. Hartmanns Analyse des „Sophisten“ (a. a. O.).

[3] 241 D. . . *καὶ βιάζεσθαι τό τε μὴ ὂν ὡς ἔστι κατά τι, καὶ τὸ ὂν αὖ πάλιν, ὡς οὐκ ἔστι πῃ.*

sein, trotzdem es unserem bisherigen Seinsbegriffe so ganz widerspricht, sich unabweisbar in der Rede aufdrängt, nun so ist vielleicht dieser unser Begriff vom Sein nicht haltbar, und er allein führt zu diesem Widerspruch. So wird die Frage des Nichtseins zunächst in ein neues Problem des Seins verwandelt. Zu nichts Geringerem also führt das vertiefte Problem des Nichtseins als zur Krisis des sichersten Grundbegriffs. Im Nichtsein aber lag das Problem der Erfahrung. Wieder rückt diese somit von einer Außenstellung in das Zentrum der platonischen Philosophie und revolutioniert die bisherige Entwickelung. Im „Parmenides" führte die Frage nach dem Verhältnis der Idee zu den teilnehmenden Dingen zur Neugestaltung des Begriffs der *μέθεξις*; noch wuchtiger gestaltet das Erfahrungsproblem jetzt die Ideenlehre um, deren einfachster Grundbegriff sich wandelt, für die brennende Frage, die es zu lösen gilt. Dazu holt Plato mächtig aus und kritisiert den Seinsbegriff aller früheren Philosophie.

Jetzt ist es nicht mehr das naive Erfahrungswissen, gegen das er sich wendet, wie im „Phädon"; wie im „Parmenides" systematisch, so gibt er jetzt historisch die Kritik der griechischen Metaphysik. „Etwas obenhin, so heißt es, ist Parmenides mit uns umgegangen, und alle, die jemals an die Sonderung der Dinge gegangen sind, um zu sagen, welcherlei und wie vielerlei sie sind. Jeder erzählt uns seinen Mythus wie Kindern."[1] Genau wie früher der Blick auf die *πράγματα* ihn blind machte, so versteht Plato nicht mehr die vielerlei Seinsprinzipien: das Eines, das Viele, die Zwei, das Warme, das Kalte, die Trennungen und Verbindungen und auch das *ἕν καὶ πᾶν* „des eleatischen

[1] 242 C. *Μῦθόν τινα ἕκαστος φαίνεταί μοι διηγεῖσθαι παισὶν ὡς οὖσιν ἡμῖν.*

Volks“ und gar die Vermittelung zwischen Einheit und Vielheit durch die „jonischen und sikelischen Musen“. Ein fundamentaler Wesenszug ist all dieser Seinswissenschaft gemeinsam. Sie setzen Wissenschaft ins Werk, ehe sie die Grundbegriffe erkenntniskritisch prüfen. Sie alle sagen, was seiend ist, ehe sie die Frage nach dem Sein selbst gestellt und beantwortet haben. Eine Prüfung des Begriffs des Seins in seiner logischen Struktur wird gefordert vor seiner inhaltlichen Bestimmung durch die verschiedenen Seinsprinzipien. „Was sagt ihr aus, die ihr das Sein als Warmes und Kaltes setzt, was sollen wir uns unter diesem eurem Sein denken? Ist es ein Drittes neben den beiden anderen?“ Dann habt ihr also drei, statt bloß zweier Prinzipien des Seins? Ihr sagt doch: Warmes und Kaltes sind? Ist dieses „sind“ wieder ein Seiendes neben dem Warmen und Kalten? Wieder ist in höchst drastischer Form der Realismus der Vorsokratiker charakterisiert, dem die idealistische Kritik das Problem des Seins vorlegt. Auch den Eleaten geht es dabei nicht besser. Plato trifft in ihrer Kritik ganz den springenden Punkt: die Vereinigung des Gedankens der transzendenten Einheit mit dem All des sinnlichen Kosmos. Zunächst wird die Kritik, die schon der „Parmenides“ übte, direkt wiederholt. Ist das Eine und das Sein dasselbe? Wenn nicht, so haben wir schon zwei Namen gesetzt, oder dieser „Name“ ist Name von Nichts, oder nur des Namens Name.[1] Ist aber das Eine gleich dem Ganzen der wohlgerundeten Kugel, so hat es Teile, Anfang, Mitte und Ende. Nun kann zwar das Ganze Eins sein in der Gesamtheit der Teile, aber das Eine selbst kann nicht das Ganze sein, welches Teile hat.

[1] 244 D. *Καὶ τὸ ἕν γε, ἑνὸς ἓν ὂν μόνον, καὶ οὐ τοῦ ὀνόματος αὐτὸ ἓν ὄν.*

Nun kommt der Höhepunkt: in einer Reihe mit der bisherigen Seinswissenschaft wird die Ideenlehre selbst erneuter Kritik unterworfen. Es liegt dies in der vollen logischen Konsequenz des Gedankenganges: geschah doch die ganze Untersuchung zu dem Zwecke, den bisherigen Seinsbegriff der Ideenlehre umzubilden. Der direkte Zusammenhang aber, in den sie tritt, macht die ganze Absicht noch deutlicher. Das immaterielle Seinsprinzip im Gegensatze zu dem Materialismus bedeutet hier die Idee. Ihre Eigenart als ein „unkörperliches Sein" wird hier allein akzentuiert. Wohl lag ja der Gedanke der Immaterialität in der Konsequenz der Ideenlehre, aber er begründete nicht die Idee, sondern wurde abgeleitet als eine Folge ihres methodischen Wertes.[1] Im Zusammenhange mit der Kritik der Seinswissenschaft tritt die Ideenlehre als Spiritualismus gegen den Materialismus auf.[2] Die einen, so heißt es, ziehen alles vom Himmel aus dem Unsichtbaren auf die Erde herab und lassen nur das Körperliche als wirklich zu, die anderen verteidigen sich vorsichtig von oben herab und erzwingen das Sein der *ἀσώματα εἴδη*.[3] Das körperliche Sein jener

[1] Windelband stellt den Gedanken der Immaterialität ganz in den Vordergrund der platonischen Philosophie. Die Entdeckung der immateriellen Welt ist ihm die eigenste Leistung der platonischen Dialektik (S. 81, ebenso S. 90). Aber gerade die Gegenüberstellung der Ideenlehre und des Materialismus zeigt die Ableitung der Immaterialität selbst aus der logischen Funktion der Idee. Die Kritik des erkannten immateriellen Seins geschieht zugunsten der Idee als Methode.

[2] Siehe Cohen a. a. O.: „Der Idealismus enthält ein Moment des Spiritualismus, indem er die Realität des im Denken Seienden, des Geistigen lehrt."

[3] 246 B. *Τοιγαροῦν οἱ πρὸς αὐτοὺς ἀμφισβητοῦντες μάλα εὐλαβῶς ἄνωθεν ἐξ ἀοράτου πού τὴν ἀμύνονται, νοητὰ ἄττα ἀσώματα εἴδη βιαζόμενοι τὴν ἀληθινὴν οὐσίαν εἶναι.*

stoßen sie ganz klein in ihren Reden[1] und schreiben ihm nur ein bewegliches Werden zu.[2] Auf die Wirklichkeit der ethischen Werte in der Seele stützen sich die Ideenfreunde. Die Ansicht der Materialisten wird dahin verfeinert, daß das Sein lediglich in einem Vermögen (*δύναμις*) zu wirken und zu leiden bestehe. Wie steht es aber in dieser Hinsicht mit den Ideenfreunden? Wieder wird in der Kritik der Chorismos in den Mittelpunkt gestellt. Sie nehmen den Leib getrennt von der Seele, das beharrende Sein getrennt vom Werden an. Daher werden sie das Vermögen als Definition des Werdens zulassen, aber nicht als die des beharrlichen Seins. Doch damit geraten sie in einen Widerspruch. Die Seele erkennt doch das Sein, und dieses wird erkannt. Das Erkennen aber ist ein Tun, das Erkanntwerden ein Leiden.[3] Kann dem starren und unbeweglich ruhenden Sein dieses Leiden, das die Erkenntnis fordert, zukommen? Und werden wir andererseits dem wahrhaft Seienden Bewegung, Leben und Seele absprechen können? Vielmehr muß das wahrhaft Seiende Vernunft, Seele und Leben haben[4] und darf deshalb nicht sozusagen unbewegt dastehen. Denn es folgt ja, daß, wenn alles unbewegt wäre, niemand könne von etwas Verstand haben.[5]

---

[1] 246 B. *Τὰ δὲ ἐκείνων σώματα καὶ τὴν λεγομένην ὑπ' αὐτῶν ἀλήθειαν κατὰ σμικρὰ διαθραύοντες ἐν τοῖς λόγοις γένεσιν ἀντ' οὐσίας φερομένην τινὰ προσαγορεύουσιν.*

[2] Siehe oben Kap. 2, 2.

[3] 248 D. *Τί δέ; τὸ γιγνώσκειν ἢ τὸ γιγνώσκεσθαι φατὲ ποίημα ἢ πάθος ἢ ἀμφότερον.*

[4] 248 E. *. . . ὡς ἀληθῶς κίνησιν καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν ἢ ῥαδίως πεισθησόμεθα τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρεῖναι μηδὲ ζῆν αὐτὸ μηδὲ φρονεῖν, ἀλλὰ σεμνὸν καὶ ἅγιον νοῦν οὐκ ἔχον ἀκίνητον ἑστὸς εἶναι;*

[5] 249 B. *Ξυμβαίνει δ' οὖν, . . . ἀκινήτων τε ὄντων νοῦν μηδενὶ περὶ μηδενὸς εἶναι μηδαμοῦ.*

Also muß Bewegtes und Bewegung als seiend eingeräumt werden.[1]

Dem „Parmenides“ gegenüber hat sich die Kritik gegen das starre und unbewegte Sein der Idee noch verschärft. Die Erkenntnis wäre durch das *χωρὶς* gesetzte unbewegliche Sein aufgehoben. Denn Bewegung und Ruhe, Tun und Leiden sind hier nur unvollkommene Ausdrücke für die Aktivität und Beweglichkeit des Erkenntnisprozesses. Denn Erkennen ist ein Tun, Erkanntwerden ein Leiden. Das Erkannte ist damit scharf als Funktion des Erkennens gekennzeichnet. Das Erkannte muß in den tätigen Prozeß des Erkennens hineinbezogen sein, es kann nichts Starres, Unbewegliches, Absolutes sein, es muß selbst in Bewegung geraten, da es nicht getrennt vom Erkennen sein kann. Vernunft und Seele und Leben des wahrhaft Seienden wäre sonst aufgehoben, d. h. eben jene seine eigentliche Bedeutung für die Erkenntnis. Vernunft und Seele besitzt es nicht mehr, wenn es die Erkenntnis vernichtet. Aber andererseits können wir nicht einräumen, daß alles bewegt werde und sich verändere; denn ohne Ruhe gäbe es kein „auf gleiche Weise“ und kein „ebenso“ und kein „in derselben Beziehung“.[2] Auch damit wäre also Einsicht und Verstand aufgehoben.[3] So muß der Philosoph, der ja dieses am höchsten schätzt, nach beidem verlangen, sowohl daß

[1] 249 B. *Καὶ τὸ κινούμενον καὶ κίνησιν συγχωρητέον ὡς ὄντα.*

[2] 249 C. *Τὸ κατὰ ταῦτα καὶ ὡσαύτως καὶ περὶ τὸ αὐτὸ δοκεῖ σοι χωρὶς στάσεως γενέσθαι ποτ' ἄν; Οὐδαμῶς. Τί δ' ἄνευ τούτων νοῦν καθορᾷς ὄντα ἢ γενόμενον ἂν καὶ ὁπουοῦν; Ἥκιστα.*

[3] Es wird also hier um die wirkliche innere Synthese von Heraklit und Parmenides gerungen. Herbarts berühmt gewordene Formel: „divide Heracliti *γένεσιν* Parmenidis *οὐσία*, habebis Platonis ideas“ charakterisiert deshalb nur die ursprüngliche Form der Ideenlehre, in der es sich um ein äußerliches „Teilen“ von Heraklitismus und Eleatismus handelt. Die wirkliche organische Verbindung hebt das absolute

das Sein bewegt werde, wie daß es ruhe. Weder denen kann er zustimmen, die das All vollkommen unbewegt lassen, wie denen, die alles verändern. Er muß das Sein zugleich als bewegt und unbewegt setzen.[1]

Aber auch damit geraten wir in eine neue Schwierigkeit. Denn noch wurde auch hier vom Sein gesagt, daß es erkannt werde. Wenn wir aber das Sein selbst als bewegt und ruhend erkennen, gilt nicht dann gegen uns derselbe Einwand wie gegen die ersten Naturphilosophen? Diese wurden gefragt, ob denn dieses ihr Sein nicht noch ein Drittes außer etwa dem Warmen und Kalten wäre? So scheint es auch hier. Ruhe ist und Bewegung ist, und neben ihnen noch das erkannte, ruhende und bewegte Sein. Dann bedeuten die Urteile, Ruhe und Bewegung sind: Ruhe und Bewegung ruhen beide oder werden beide bewegt. Denn Sein selbst war ja ruhendes Sein, — bewegtes Sein. Das meine ich jedoch nicht in diesem Satze, also ist das ausgesagte Sein wirklich ein Drittes, aber ein Drittes in meiner Seele, ein Drittes, welches Bewegung und Ruhe in gleicher Weise umschließt.[2] Das Sein gilt von Bewegung und Ruhe gemeinsam und ist nicht selbstbewegt und selbstruhend. Es wird von Bewegung und Ruhe in gleicher Weise ausgesagt, aber nicht Bewegung und Ruhe von ihm. Dieses umschließende Sein muß als etwas von beiden verschiedenes

---

Sein und das „bewegliche Werden“ auf in der Korrelation von Sein und Nichtsein.

[1] 249 C. *. . . ὅσα ἀκίνητα καὶ κεκινημένα, τὸ ὂν τε καὶ τὸ πᾶν ξυναμφότερα λέγειν.*

[2] 250 B. *Τρίτον ἄρα τι παρὰ ταῦτα τὸ ὂν ἐν τῇ ψυχῇ τιθείς, ὡς ὑπ' ἐκείνου τήν τε στάσιν καὶ τὴν κίνησιν περιεχομένην, συλλαβὼν καὶ ἀπιδὼν αὐτῶν πρὸς τὴν τῆς οὐσίας κοινωνίαν, οὕτως εἶναι προσεῖπας ἀμφότερα;*

gedacht werden, als ein ἕτερον; denn nicht Ruhe und Bewegung zusammen machen das Sein aus, sondern vermöge seiner eigenen Natur wird das Sein weder ruhen, noch sich bewegen. Damit ist die Bedeutung des Seins als Prädikation erst endgültig gewonnen. Es ist befreit von seiner erkenntnismetaphysischen Bedeutung, da es selbst das Erkannte, selbst Subjekt war. Schon im „Theätet" stand das Sein in einer Reihe mit allen anderen Grundbegriffen, seine ausgezeichnete Stellung als die Prädikation vor allen anderen Prädikatsbegriffen erhielt es nicht.[1] Zwar wurde gesagt, daß Sein und Nichtsein überall am meisten vorkommen. Aber die Bedeutung als die alle anderen Begriffe umschließende Methode erhält es erst hier. Seine Einreihung unter die anderen inhaltlich bestimmten, die mathematischen und ethischen Grundbegriffe, war damals schon der logische Ausdruck für die inhaltliche Wendung der Ideenlehre, in der die Methoden zum Erkannten wurden. Dieser inhaltliche Seinsbegriff aber schloß das Nichtsein aus: jetzt da dieses seinen Platz in der Erkenntnis erhalten soll, wird das Sein im System der Begriffe zum περιεχόμενον. Es ist selbst kein inhaltlich erkannter Begriff mehr, sondern die allen anderen Begriffen immanente Grundmethode.

Daß das Sein weder Ruhe noch Bewegung ist, scheint zunächst auch ein negatives Resultat der Untersuchung über das Sein zu bedeuten. Jetzt aber kommt ihm vom Nichtsein unerwartete Hilfe. Die ungelöste Frage des Nichtseins sollte vom Sein aus beantwortet werden; beide Untersuchungen für sich behandelt, sind resultatlos verlaufen. Vielleicht war schon diese getrennte Problemstellung ein Fehler. So werden beide Fragen in eine einzige radikalere zusammengezogen: in die Frage der Be-

[1] Siehe oben Kap. 2, 2.

griffsverknüpfung überhaupt. An alle, welche je über das Sein philosophiert haben, einschließlich der Ideenfreunde, wird die Vorfrage des Seinsproblems gestellt: die Frage nach der Gemeinschaft der Begriffe miteinander, der *κοινωνία τῶν γενῶν*.[1] Nach dieser Vorfrage wird sich ergeben, ob wir Sein mit Ruhe und Bewegung, Nichtsein mit Sein verknüpfen können. Bei völliger Unverknüpfbarkeit der Begriffe miteinander wäre alle Möglichkeit der Aussagen aufgehoben, alle, die bisher zu Worte kamen, hätten nichts gesagt.[2] Und die Leugner wären auch stets gezwungen, Formen der Verknüpfung zu gebrauchen, wie das „Getrennt", das „an und für sich".[3] Aber ebensowenig können alle Begriffe unmittelbar in der Rede verbunden werden, dann sagten wir die Bewegung von der Ruhe, den Stillstand von der Bewegung aus. Wie nicht alle Buchstaben zu Silben,[4] so lassen sich nicht alle, sondern nur einige Begriffe zu Urteilen verknüpfen. Durch die Silben aber gehen die Selbstlauter wie ein Band hindurch und ohne sie ist es nicht möglich, die anderen Buchstaben zu verbinden; wird es ein analoges Verhältnis in der Begriffsverknüpfung geben? Jedenfalls muß der Sprachkunde, die die Verbindung der Buchstaben untersucht, entsprechend die Wissenschaft der Dialektik die Verbindung und Trennung der Begriffe prüfen.[5] Dialektik

[1] 251 D. *ἢ πάντα εἰς ταὐτὸν ξυνάγωμεν ὡς δυνατὰ ἐπικοινωνεῖν ἀλλήλοις;*

[2] 252 B. *κατὰ πάντα ταῦτα λέγοιεν ἂν οὐδέν, εἴπερ μηδεμία ἔστι ξύμμιξις.*

[3] 252 C. *Τῷ τε εἶναί που περὶ πάντα ἀναγκάζονται χρῆσθαι καὶ τῷ χωρὶς καὶ τῷ ἄλλων καὶ τῷ καθ' αὑτὸ καὶ μυρίοις ἑτέροις . . .*

[4] Auch in diesem Beispiele knüpft Plato an Antisthenes an.

[5] 253 B. *ἆρ οὐ μετ' ἐπιστήμης τινὸς ἀναγκαῖον διὰ τῶν λόγων πορεύεσθαι τὸ ὀρθῶς μέλλοντα δείξειν, ποῖα ποίοις συμφωνεῖ τῶν γενῶν καὶ ποῖα ἄλληλα οὐ δέχεται.*

ist nun nicht mehr, wie es im „Phädrus“ hieß, selbst Verbindung und Trennung (*σύνθεσις* und *διαίρεσις*), sondern kritische Prüfung ihrer Ergebnisse. Sein ist aus dem erkannten Gegenstande zur richtigen Verknüpfung geworden, und mit ihm Dialektik aus einer inhaltlichen Wissenschaft Philosophie als Kritik.

Doch der Sinn dieses neuen Seinsgedankens kann erst voll aufgehen, wenn von ihm aus der Begriff des Nichtseins klar bestimmt werden kann. Das Sein kann erst mit diesem zugleich gewonnen werden, da ja die Frage nach der Begriffsverknüpfung den Zweck hatte, beide Probleme in der allein möglichen einheitlichen Problemstellung miteinander zu lösen. Den Philosophen hatten wir jetzt mit Mühe in der Helligkeit der Gegend, in die nicht alle Geistesaugen dringen können, entdeckt, nun heißt es, den Sophisten in der Dunkelheit seines Bereiches nicht wieder entschlüpfen lassen: das Nichtsein bestimmen. Dazu soll an den wichtigsten Grundbegriffen ihre Gemeinschaft verdeutlicht werden. Sein, Ruhe und Bewegung wurden als Grundbegriffe genannt. Das Sein sollte die beiden anderen Begriffe umschließen und wurde deshalb als ein von ihnen beiden Verschiedenes, ein *ἕτερον* bestimmt. Ruhe und Bewegung aber sind auch voneinander verschieden und jeder Begriff wiederum mit sich selbst identisch. So vermitteln die Beziehungen der Begriffe untereinander zwei neue, die zu den drei ersten hinzutreten: Identität und Verschiedenheit. Der letztgenannten Kategorie der Verschiedenheit kommt dabei eine auszeichnende Rolle zu. Denn alle Begriffe sind untereinander und jeder wieder von dem Sein verschieden. Diese Verschiedenheit aber scheint auch der rechte Gegenpol des Seins. Denn einiges unter den Begriffen wird an und für sich ausgesagt (*αὐτὰ καθ' αὑτά*), anderes nur in Beziehung aufeinander (*πρός*

τι).[1] Die Verschiedenheit gehört zu den letzteren; ihre Funktion erschöpft sich in der Beziehung zu etwas anderem. Darin ist sie der Gegensatz zu der Natur des Seins. Aber allein durch diesen seinen Gegenpol erhält das Sein erst seine eigene Rolle in der Verknüpfung der Begriffe. Denn gerade als oberste Grundmethode mußte es ja von allen inhaltlichen Begriffen — verschieden sein. Das erlangt es aber nur durch seinen Zusammenhang mit dieser selben Verschiedenheit. Die scheinbar negative Verbindung der Begriffe durch ihre gegenseitige Verschiedenheit dient der positiven Verknüpfung, weil durch sie das Sein von allen anderen gelten kann, ohne selbst einer dieser Begriffe zu sein. Und auch die Begriffe untereinander brauchten ja nicht erst verknüpft zu werden, wären sie an sich identisch.[2] Damit haben wir einen positiven Begriff des Nichtseins gewonnen. Denn statt der Verschiedenheit des Seins von den anderen Begriffen kann gesagt werden: Das Sein ist nicht die anderen Begriffe, ist nicht Bewegung, nicht Ruhe.[3] Allein aber wegen seines Anteils am Nichtsein läßt es sich mit allen anderen Begriffen verknüpfen,[4] ist Sein gleich Verknüpfung. Und dasselbe Verhältnis gilt von der Verknüpfung der Begriffe untereinander. „An jedem Begriff muß unzählig viel Nichtseiendes sein“,[5] und

[1] 255 C. *Ἀλλ' οἶμαί σε συγχωρεῖν τῶν ὄντων τὰ μὲν αὐτὰ καθ' αὑτά, τὰ δὲ πρὸς ἄλληλα ἀεὶ λέγεσθαι.*

[2] 255 E. *Καὶ διὰ πάντων γε αὐτὴν αὐτῶν φήσομεν διεληλυθυῖαν· ἓν ἕκαστον γὰρ ἕτερον εἶναι τῶν ἄλλων οὐ διὰ τὴν αὑτοῦ φύσιν ἀλλὰ διὰ τὸ μετέχειν τῆς ἰδέας τῆς θατέρου.*

[3] 256 D. *Ἔστιν ἄρα ἐξ ἀνάγκης τὸ μὴ ὂν ἐπί τε κινήσεως εἶναι καὶ κατὰ πάντα τὰ γένη.*

[4] 257 A. *Καὶ τὸ ὂν ἄρ' ἡμῖν, ὅσαπερ ἐστὶ τὰ ἄλλα, κατὰ τοσαῦτα οὐκ ἔστιν.*

[5] 256 E. *Περὶ ἕκαστον ἄρα τῶν εἰδῶν πολὺ μέν ἐστι τὸ ὄν, ἄπειρον δὲ πλήθει τὸ μὴ ὄν.*

gerade deshalb sind die Begriffe, d. h. sie werden mit anderen, als sie selbst sind, verknüpft. Nichtsein bedeutet die notwendige Verschiedenheit des Verknüpften in der Verknüpfung. Damit haben wir den Eleatismus nicht nur überwunden und das Sein des Nichtseins erkämpft, sondern auch seinen bestimmten Begriff, sein *εἶδος* in der Reihe der anderen Ideen ausfindig gemacht. Es ist nicht mehr der absolute Gegensatz zum Sein, von diesem reden wir nicht, da wir ihm schon am Anfang der Untersuchung als dem Undenkbaren den Abschied gegeben hatten.[1] Das Nichtsein ist das vom Sein Verschiedene, als ein *ἕτερον*, dessen das Sein selbst bedarf für seine Funktion in der Erkenntnis. Sein und Nichtsein werden aus absoluten Gegensätzen zur unlöslichen Korrelation. Sie gehen unlöslich zusammen als ein gemeinsames Band durch alle Aussagen hindurch; sie entsprechen jenen Selbstlautern in der Sprache, die gerade um ihrer Verschiedenheit mit den Konsonanten willen diese zu Silben verbinden.

Zweierlei ist mit der Verbindung der beiden Grundbegriffe, die voneinander getrennt zu Aporien führten, gewonnen, da ja auch zwei Probleme in einem zusammengefaßt wurden. Einmal ist die erkenntniskritische Leistung der Idee jetzt in voller Reinheit erkämpft, indem der Gedanke der Prädikation abschließend durchgeführt wird. Sein bedeutet jetzt endgültig — Prädizieren, indem es von seinem metaphysischen Einschlag befreit ist. Warum konnte es diese Bedeutung früher nicht völlig haben? Weil es als Prädikation eingeengt wurde, indem es zugleich selbst das erkannte Subjekt und nicht lediglich Bedingung der Erkenntnis war. Nun erhält das Nichtsein die Stelle, welche

[1] 257 B. *Ὁπόταν τὸ μὴ ὂν λέγωμεν, ὡς ἔοικεν οὐκ ἐναντίον τι λέγομεν τοῦ ὄντος, ἀλλ' ἕτερον μόνον.*

in der bisherigen platonischen Erkenntniskritik nicht von einem selbständigen Faktor besetzt war: es wird das Subjekt des Erkenntnisurteils. Das Subjekt ist kein Gegensatz zur Prädikation, sondern das von ihr Verschiedene, welches mit ihr zugleich als notwendige Korrelation gesetzt ist. Indem im Nichtsein als ἕτερον das geforderte zweite Glied der Funktion des Prädikatsbegriffs gefunden ist, wird dieser erst in seiner vollen Leistung frei, um die Möglichkeit der Aussage durch die Verknüpfung herzustellen. Das Nichtsein ist der zum Sinn der Aussage gehörige Inhalt, von dem die Aussage geschieht, der mit dem Sein des Urteils verknüpft wird. So löst das Nichtsein die Aporieen des Seins.

Dann aber handelt es für sich selbst: indem es sich seinen Platz in der Erkenntnis endlich erficht, wird die im Platonismus so brennend gewordene Frage des Werdens und der Erfahrung gelöst. Für die Welt der sinnlichen Bilder stand ja das Nichtsein ursprünglich zum Problem. Die Mischung von Sein und Nichtsein im Werden machte dieses früher zum Gegenstande der bloßen Meinung: nun ist diese Verbindung der oberste Grundsatz der Ideenwelt selbst. Das ἄπειρον der Sinnenwelt war Nichtsein; nun ist es das geworden, woran sich das Sein der Idee betätigt. In jedem Zuge kommt hier damit die Entwickelung des „Parmenides“ zum Abschluß. Auch dort war die sinnliche Welt bereits kein absoluter Gegensatz des Einen, sondern das Andere, welches durch die Idee begrenzt und bestimmt wurde. Aber die τἆλλα waren dort noch nicht mit dem Problem des Nichtseins verbunden. Vielmehr stand dieses in der zweiten Hypothesis an der ihm nicht gebührenden Stelle der Prädikation. Es war noch nicht selbst zu den Anderen, wie jetzt zur ἑτερότης geworden und diese deshalb noch nicht die notwendige Korrelation zu der Einen

Idee. Die *μέθεξις* wurde auch dort schon zur Verknüpfung, aber diese *κοινωνία τῶν γενῶν* wurde nicht aus der innersten Umformung der Grundbegriffe abgeleitet. Der „Parmenides" brachte die Aporie und die Umwandlung des Teilhabens. Nun aber ist der Grundbegriff der Ideenlehre, das Sein selbst zur reinen Form der Verknüpfung geworden. Damit haben die Ideen nun voll aneinander und an der Erscheinung teil. Die Tendenz des „Parmenides", die Vereinigung der kontradiktorischen Prädikate realisiert sich erst jetzt. Auf dem Standpunkte des Nichtseins als Korrelat des Seins kann es heißen: Ruhe und Bewegung sind dem Sein gegenüber ein gemeinsames Nichtsein; in diesem Charakter lassen sie sich vereinigen. Sie lassen sich m. a. W. verbinden durch die Beziehung des Seins der Idee auf die wechselnden Erfahrungsinhalte. Denn diese wechseln als die Subjekte des Urteils, und darin liegt ihr Nichtsein. Aber es ist stets dieselbe Funktion des Subjekts im Urteil, an dem sich die Idee ständig betätigt. Darin liegt das Sein dieser Inhalte, das dem Sein der Prädikation an logischem Eigenwerte gleichkommt. Denn es wechseln mit den Inhalten auch die Prädikate des Erfahrungsdenkens, und es beharrt mit der Form des Subjekts die Form der Prädikation: darin liegt die innerste Korrelation von Sein und Nichtsein.

Mit dem Sein des Nichtseins hat Plato die Höhe seiner Erkenntniskritik erreicht, mit einem Schlage hat er in dieser kühnen Paradoxie die Schwierigkeiten der Ideenlehre beseitigt und die Fruchtbarkeit des Idealismus für die Erfahrung bestätigt, soweit dies auf dem Boden der Philosophie und Wissenschaft seiner Zeit überhaupt möglich war. Damit hat er die logische Begründung der reifsten Form griechischer Seinswissenschaft gegeben: der Tat Demokrits. Wenn dieser ein seiendes Nichtsein

postulierte, so war dies noch keine idealistische Umbildung des Eleatismus, sondern er dachte das Nichtsein realistisch als den leeren Raum.[1] Aber diese Umbildun bewegte sich in der Richtung auf den Idealismus, da sie aus den innersten Bedürfnissen der Wissenschaft entsprang. Und methodischer Idealismus ist die höchste „Ökonomie" in der Wissenschaft. Plato bildet den Eleatismus von vornherein idealistisch um, aber zunächst nicht mit vollem Radikalismus. Erst da er sich durch die Anforderungen der Ideenlehre von den Eleaten loslöst, leistet er mit Notwendigkeit für die Philosophie dasselbe, was Demokrit in der Seinswissenschaft ausführte. Es ist ein Beweis für die Kontinuität des Denkens, daß er dabei Demokrits Seinsprinzipien einfach in Begriffe zu übersetzen braucht. Natürlich kennzeichnet es die ganze ungeheuere Wendung, die mit der sokratischen Tat begann, daß statt der Atome und des leeren Raums die Korrelation der Begriffe des Seins und Nichtseins erkämpft ist. Aber in der weiteren Entwickelung setzt Plato die logischen Errungenschaften in noch intimere Beziehung zur Naturwissenschaft und nähert sich auf diesem Wege Demokrit noch mehr.

4. Die vier Gattungen des „Philebus".

Die erkenntniskritischen Errungenschaften des „Parmenides" und des „Sophisten" werden fruchtbar im „Philebus", indem sie sich wissenschaftstheoretisch spezifizieren. Die rein logisch gewonnenen Resultate faßt der „Philebus" zusammen und verknüpft sie aufs engste mit der Er-

[1] Im Gegensatze dazu Cohen a. a. O., welcher meint, „daß der eleatische Gedanke vom Sein durch die Atomistik zu einer idealistischen Umbildung gebracht wird". Siehe auch Zellers Polemik dagegen (a. a. O.).

fahrung; dadurch bestätigt er den Sinn der neuen Wendung und verfeinert sie zum Aufbau einer positiven Erfahrungswissenschaft.

In der ethischen Kernfrage, was wohl das höchste Gut sei, Lust oder Erkenntnis, nimmt Plato einen merkwürdigen Umweg. Daß es viele Lüste in der Einheit des Begriffs der Lust, viele Erkenntnisse in der Einheit der Erkenntnis gäbe, diese Einsicht, die ja seit dem sokratischen Begriffe schon feststeht, wird wiederum zum Problem. Daß Eines Vieles ist, und Vieles Eines,[1] ist doch merkwürdig zu sagen. Nicht das Übergehen der sinnlichen Einheiten in die Vielheit ist das Problem: diese Wunderlichkeiten sind schon Gemeinplatz geworden.[2] Wenn man sie falsch bestimmt (gedacht ist an den Sensualismus), so ist es die Quelle aller Aporie, wenn aber richtig, die aller „Euporie". Das Problem beginnt erst dort, wo man die Einheiten nicht aus den werdenden und vergehenden Dingen gewonnen hat. Daß aber die gesetzten rein begrifflichen Einheiten, die „Henaden" und „Monaden", auch in dem Werdenden und Unbestimmten sind, und so auch außerhalb ihrer selbst, das ist problematisch.[3] Im „Parmenides" führte diese Schwierigkeit zu dem langen dialektischen Gedankengange, hier wird auf dessen Resultaten gefußt. „Als eine rechte Gabe von den Göttern", so heißt es, „ist

---

[1] Phileb. 14 C. *ἓν γὰρ δὴ τὰ πολλὰ εἶναι καὶ τὸ ἓν πολλὰ θαυμαστὸν λεχθέν.*

[2] 14 D. *Σὺ μὲν, . . εἴρηκας τὰ δεδημευμένα τῶν θαυμαστῶν περὶ τὸ ἓν καὶ πολλά, συγκεχωρημένα ὑπὸ πάντων ἤδη;*

[3] 15 B. *Πρῶτον μὲν, εἴ τινας δεῖ τοιαύτας εἶναι μονάδας ὑπολαμβάνειν ἀληθῶς οὔσας. . . . . μετὰ δὲ τοῦτ' ἐν τοῖς γιγνομένοις αὖ καὶ ἀπείροις εἴτε διεσπασμένην καὶ πολλὰ γεγονυῖαν θετέον, εἶθ' ὅλην αὐτὴν αὑτῆς χωρίς, ὃ δὴ πάντων ἀδυνατώτατον φαίνοιτ' ἄν, ταὐτὸν καὶ ἓν ἅμα ἐν ἑνί τε καὶ πολλοῖς γίγνεσθαι.*

einmal durch irgendeinen Prometheus der Gedanke gebracht worden," aus Einem und Vielem sei alles, wovon gesagt werde, daß es sei,[1] und enthalte Bestimmtheit und Unbestimmtheit (*πέρας καὶ ἀπειρίαν*) in sich verbunden. Und später heißt es dann, die Verflechtung von Einheit und Vielheit, *πέρας* und *ἄπειρον* sei eine unsterbliche Eigenschaft der *λόγοι*. Das Ergebnis der bisher erreichten Umbildung der Ideenlehre ist in diesen Sätzen auf einen präzisen Ausdruck gebracht. Die Grundeigentümlichkeit des Logischen ist nun gerade die Mischung des *πέρας* mit dem *ἄπειρον* geworden, welches vorher aus der Erkenntnis gewiesen war. Schon im Parmenides hieß es ja, daß die *τἆλλα*, welche selbst ein *ἄπειρον* wären, durch ihre Gemeinschaft mit dem Einen eine Begrenzung erhielten. Jetzt mischt sich das *ἄπειρον* notwendig mit dem *πέρας*: diese deutliche Bezeichnung des Anteils der Sinnlichkeit hatte noch gefehlt. Auch hier ist der Ausdruck gewonnen für die Bestimmung eines unbestimmten Subjekts durch die Prädikation. *πέρας* und *ἄπειρον* sind nicht identisch mit Sein und Nichtsein, sie sind der greifbare Ausdruck für dieses Verhältnis. Das erstrittene Sein des Nichtseins ist die logische Voraussetzung für die Mischung von *πέρας* und *ἄπειρον*. Diese Bezeichnungen sind der methodologische Ausdruck für die Grundverknüpfung; sie bilden den Übergang zu dem Verfahren der positiven Erfahrungswissenschaft, das durch sie charakterisiert wird.

Denn so formuliert Plato die Methode der Anwendung des Grundprinzips: wegen der genannten Verbindung müssen wir zunächst immer eine Idee von allem Gegebenen setzen und annehmen. Damit aber wird das *ἄπειρον* noch nicht

---

[1] 16 C. . . . *ὡς ἐξ ἑνὸς μὲν καὶ ἐκ πολλῶν ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι, πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὐτοῖς ξύμφυτον ἐχόντων.*

erschöpfend bestimmt sein. So heißt es nach der einen Idee zwei zu setzen, und so das *ἄπειρον* durch immer weitere Bestimmung bearbeiten, bis man von dem ursprünglich Verbundenen nicht nur weiß, daß es Einheit und Vielheit umschließt, sondern auch wie viele Einheiten in ihm enthalten sind. Mit dieser Methode ist die zwischen der Einheit und der unendlichen Vielheit enthaltene Zahl aufzufinden, dann erst können wir den Begriff des Unbestimmten (*τὴν τοῦ ἀπείρου ἰδέαν*) an die Menge anlegen, und die Eins in die Unbestimmtheit freilassen.[1] Zweierlei hat sich hier mit der neuen Form der Ideenlehre verbunden, um sie zur Grundlegung des Erfahrungswissens noch fruchtbarer zu machen: die hypothetische Methode und der platonische Begriff der Mathematik.[2] Im „Staate“ erschien diese als ein *μεταξὺ* zwischen Idee und Sinnlichkeit. Gerade dieser ihr Charakter macht sie nun auch fähig zur Einführung in die Phänomene, die auch bei dem Begriffe einer mathematischen Astronomie im Staate noch nicht gefordert war. Die Vielheit der bestimmten Zahlen, welche, wie alles Mathematische, zur „Familie der Begrenzung“ gehören, vermittelt zwischen Einheit und Unendlichkeit und ist somit die eigentliche Methode zur Bestimmung des unendlich Mannigfaltigen

---

[1] 16 D. *δεῖ οὖν ἡμᾶς τούτων οὕτω διακεκοσμημένων ἀεὶ μίαν ἰδέαν περὶ παντὸς ἑκάστοτε θεμένους ζητεῖν· εὑρήσειν γὰρ ἐνοῦσαν· ἐὰν οὖν μεταλάβωμεν μετὰ μίαν δύο, εἴ πως εἰσί, σκοπεῖν, εἰ δὲ μή, τρεῖς ἤ τινα ἄλλον ἀριθμὸν καὶ τῶν ἓν ἐκείνων ἕκαστον πάλιν ὡσαύτως, μέχρι περ ἂν τὸ κατ' ἀρχὰς ἓν μὴ ὅτι ἓν καὶ πολλὰ καὶ ἄπειρά ἐστι μόνον ἴδῃ τις, ἀλλὰ καὶ ὁπόσα. τὴν τε τοῦ ἀπείρου ἰδέαν πρὸς τὸ πλῆθος μὴ προσφέρειν, πρὶν ἄν τις τὸν ἀριθμὸν αὐτοῦ πάντα κατίδῃ τὸν μεταξὺ τοῦ ἀπείρου τε καὶ τοῦ ἑνός.*

[2] Die Begriffe *πέρας* und *ἄπειρον* stammen von den Pythagoreern. Siehe den Satz des Philolaos:

ἁ φύσις δ' ἐν τῶι κόσμωι ἁρμόχθη ἐξ ἀπείρων τε καὶ περαινόντων καὶ ὅλος ὁ κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῶι πάντα.

durch die Einheit der Idee. Es kann zwar eine Grenze der Bestimmbarkeit geben, aber bei dieser legen wir die Idee des *ἄπειρον* an, nicht mehr bildet ein absolutes Nichtsein des Sinnlichen die Schranke unserer Erkenntnis. Sondern das *ἄπειρον* als die Grenze der Bestimmung durch die Zahl gehört selbst noch in das Gebiet des Logischen, weil ja die Mischung von *πέρας* und *ἄπειρον* die Grundeigentümlichkeit der Aussagen war. So bleibt, auch wenn wir im positiven Erkennen an eine Grenze der Bestimmbarkeit kommen, der logische Wert des Sinnlichen, seine Korrelation zum *πέρας* bestehen, somit auch der Gedanke weiterer möglicher Bestimmung.

Nun wird das Resultat der Mischung von *πέρας* und *ἄπειρον* zusammengefaßt, und damit die im Parmenides begonnene Entwickelung in einem festen Begriffe zum Abschluß gebracht. Was ist es denn, was aus der Mischung dieser beiden Elemente als das Gemischte (*συμμεμιγνόμενον*) hervorgeht? Zwei Grundbegriffe hatten wir schon gewonnen, nun tritt eine dritte Gattung (das *τρίτον εἶδος*, *γένος*) hinzu. Nichts anderes ist diese dritte Gattung als das Resultat der beiden vorher genannten, als das „Werden zum Sein", die *γένεσις εἰς οὐσίαν*.[1] Aus der Mischung des Sinnlichen mit der mathematischen Begrenzung geht ein neues, bisher unbekanntes Sein hervor: das Sein der Erfahrung. In einem Begriff des Werdens ist damit das Sinnliche objektiviert, und der Schein zum Sein erstarkt. An dieser Stelle ist die Idee des Daseins selber als jenes dritte *εἶδος*, das aus Begrenzung und Unbestimmtheit gemischt ist, ausgesprochen. Und noch mehr: dieses gemischte Sein erscheint um seiner Harmonie willen über-

[1] 26 D. *ἀλλὰ τρίτον φάθι με λέγειν, ἓν τοῦτο τιθέντα τὸ τούτων ἔκγονον ἅπαν, γένεσιν εἰς οὐσίαν ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέρατος ἀπειργασμένων μέτρων.*

all als vollkommenste Daseinsform: in der Wissenschaft, im sittlichen Leben, in der Schönheit. Der höchste Wert kommt diesem Sein zu, das die Maßlosigkeit mit der Maßbestimmtheit in Einklang gebracht hat. Die *γένεσις εἰς οὐσίαν* nimmt die Stelle ein, die früher das *ὄντως ὄν* für sich allein in Anspruch nahm.

Auf diesem Höhepunkte der platonischen Philosophie, der den Triumph des Idealismus bedeutet, vollzieht sich eine neue interessante Wendung. Zu den drei bisher gewonnenen Gattungen soll noch eine vierte treten. Es wird doch nichts ohne eine Ursache, und diese Ursache muß von dem, was ihr bloß dient zu ihrem Werke, geschieden werden. Also muß es für die *γιγνόμενα* noch eine Ursache geben, außer der Mischung von *πέρας* und *ἄπειρον*, eine Ursache, welche diese Mischung selbst bewirkt.[1] Ein ganz neues Prinzip tritt hier plötzlich in den Platonismus ein: eine Form der konkreten Wirklichkeit, ein Prinzip des Daseins. Denn diese Ursache, die hier gefordert ist, ist ausdrücklich als das Bewirkende, dem das Bewirkte zeitlich folgt, gedacht, als eine schöpferische Form konkreten Daseins.[2] Somit haben wir hier nicht mehr die *αἰτία* des Phädon vor uns, in welcher gerade die zeitliche Kausalität in logische Begründung umgewandelt war. Wäre auch diese „Ursache" des Werdens gleich seiner Begründung, so wäre sie überflüssig; denn diese Begründung des gemischten Seins war aus der Natur der *λόγοι* in der notwendigen Korrelation von Bestimmung und Unbestimmtem geschehen. Mit diesem neuen bewirkenden Prinzip stehen

[1] 27 B. *Τὸ δὲ δὴ πάντα ταῦτα δημιουργοῦν λέγωμεν τέταρτον, τὴν αἰτίαν, ὡς ἱκανῶς ἕτερον ἐκείνων δεδηλωμένον.*

[2] 27 B. *τὴν δὲ τῆς μίξεως αἰτίαν καὶ γενέσεως τετάρτην λέγων ἆρα μὴ πλημμελοίην ἄν τι;*

wir außerhalb der Erkenntniskritik, also wieder auf dem Boden der Metaphysik.

Aber die inhaltliche Bestimmung dieser Ursache erst enthüllt uns das philosophische Motiv Platos bei ihrer Einführung und den eigentlichen Charakter dieser neuen metaphysischen Wendung. In der Verknüpfung von *πέρας* und *ἄπειρον* ist doch die konkrete sinnliche Welt begründet worden. Sollen wir meinen, dieser ganze große Kosmos werde beherrscht vom Vernunftlosen und Zufälligen, oder wie unsere Vorfahren annehmen, eine wundervolle Einsicht und Ordnung leite die Welt. Das Prinzip der Begrenzung, das wir begründet hatten, schließt ja Gesetz und Ordnung (*νόμος* und *τάξις*) in sich ein; also ist diese Welt, in der wir überall eine Bändigung des Maßlosen durch das Maß erblicken können, kein Werk des Zufalls.[1] So ziemt es dem, der Sonne, Mond und Sterne anschaut und den ganzen Umschwung, zu sagen, daß nicht das Ungefähr herrscht, sondern die Vernunft der König des Himmels und der Erde ist.[2] Der *νοῦς* also ist die Ursache des Seins, auf dessen Geheiß sich *πέρας* und *ἄπειρον* miteinander mischen. Das Motiv des Anaxagoras, das im Phädon vor der logischen Begründung der Erscheinungen hatte weichen müssen, ist wieder aufgenommen. In der Natur des Zeus muß eine königliche Seele und königliche Vernunft wohnen, wegen der Kraft der Ursache, die die Schönheit der Welt geschaffen hat.

Es sind die Motive der Teleologie hier von neuem mächtig geworden, es ist eine teleologische Metaphysik, in die mit dieser vierten Gattung Platos logische Grund-

---

[1] 28 D. *Πότερον τὰ ξύμπαντα καὶ τόδε τὸ καλούμενον ὅλον φῶμεν τὴν τοῦ ἀλόγου καὶ εἰκῇ δύναμιν καὶ τὸ ὅπῃ ἔτυχεν ἢ τἀναντία . . . νοῦν καὶ φρόνησίν τινα θαυμαστὴν συντάττουσαν διακυβερνᾶν;*

[2] *ὡς νοῦς ἐστὶ βασιλεὺς ἡμῖν οὐρανοῦ τε καὶ γῆς.*

legung der sinnlichen Welt einmündet. Die Idee des Guten ist nun, was sie in der Versinnbildlichung als die Sonne der Welt schon war; sie ist zum *δημιουργός*, zum Schöpfer der Welt geworden. Sie ist die Zweckursache des Weltalls, um dessen möglichster Vollkommenheit willen sie in das Unbegrenzte überall Grenze, Gesetz und Ordnung hineinbildet. Ihren kritischen Sinn als Endzweck hat die Idee des Guten damit verloren und ist übergegangen in eine teleologische Metaphysik.[1] Aber sollen wir hierin wieder ein Zurückfallen in jene Art der Metaphysik erblicken, aus der der „Parmenides" herausführte, ist es die Metaphysik des „Phädrus" und des „Gastmahls"? Wir müssen diese Frage verneinen, wenn wir den Ort betrachten, an dem sie entspringt. Neben der wissenschaftlichen Grundlegung des Seins der Erfahrung fehlt es Plato an einer ausgebildeten Erfahrungswissenschaft. Den Schritt aber zu ihr will er tun, da er einmal die Idee zur Mischung mit dem *ἄπειρον* der Sinnlichkeit geführt hat. So nimmt er die teleologische Metaphysik zu Hilfe, um die mangelnde Erfahrungswissenschaft zu ersetzen. Sie entspringt nicht aus einem neuen dualistischen Chorismos der Idee von der Erfahrung, sondern im Gegenteil in der vollendeten Ein-

[1] Für Natorp ist auch die Ursache des „Philebus" kein neues ätiologisches Prinzip, sie ist ihm, wie schon die Idee des Guten, das Gesetz der Gesetzlichkeit, der letzte formale Grund der *συμπλοκή* in den *λόγοι*. Für uns ist diese *αἰτία* ein neuer Beweis, daß der kritische Sinn der Idee des Guten nur teleologisch gemeint ist, als *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*. Denn als Ursache wird sie zum *νοῦς* des Anaxagoras, zum Schöpfer der vollkommenen Schönheit und Ordnung des Weltalls. Aus „Sinn" wird sie damit „Zweckursache". Natorp scheint gerade durch das Zurückweisen des teleologischen Motivs erstens gerade den wirklichen kritischen Sinn in der Idee des Guten nicht aufkommen zu lassen, zweitens wird ihm dadurch die Zweckursache, also der metaphysische Sinn Ausdruck einer letzten logischen Gesetzlichkeit.

heit von Idee und Erscheinung, beim Übergange zum konkreten positiven Weltbilde, in einer einheitlichen ästhetischen Anschauung der Ideen- und Sinnenwelt. Diese teleologische Metaphysik ist im wahrsten Sinne des Wortes Naturphilosophie: zur logischen Grundlegung der Erfahrungswissenschaft tritt sie als eine hypothetische Metaphysik, um ein konkretes Wissen von der Welt im Einklang mit den gewonnenen logischen Grundprinzipien und gerade von diesen aus zu vermitteln. Freilich werden damit auch die ersten *γένη* aus einem *αθάνατον πάθος* der Aussagen zu schöpferischen Daseinsformen. Aber dies eben in einer Erweiterung der logischen Grundlegung der Erfahrung zum abgeschlossenen Weltbilde. In dem Unterschiede von Grundlegung und Abschluß des Philosophierens werden wir die mögliche Vereinigung dieser neuen Metaphysik mit der vorhergehenden antimetaphysischen Kritik sehen können. Die Metaphysik wurde entfernt, wo sie in der logischen Grundlegung der Wissenschaft den Idealismus trübte, nun tritt sie in einer neuen Form als Naturphilosophie auf. Auf der Basis der gewonnenen logischen Ergebnisse und in ihrem Sinne wird als Abschluß des Philosophierens ein positives Weltbild entworfen, in der die Erkenntniskritik sich zu spekulativer Phantasie, die begründeten ethischen und ästhetischen Werte sich zu religiösen Wesenheiten verdichten, die die Natur schöpferisch nach ihrem Gesetze durchwalten.

Literaturverzeichnis.

In diesem Kapitel werden zitiert:

Cohen, Platos Ideenlehre und die Mathematik.
N. Hartmann, Platos Logik des Seins.
Kant, Reflektionen (herausgegeben von B. Erdmann).
Kühnemann, Grundlehren der Philosophie.
Łutowslawski, Platos Logic.
Natorp, Platos Ideenlehre.
Platonis, opera omnia ed. Stahlbaum.
Platos Werke, übersetzt von Schleiermacher.
Räder, Platos philosophische Entwickelung.
Windelband, Plato.
Zeller, Über eine doppelte Gestalt der platonischen Ideenlehre (Sitzungsber. der Berl. Akademie 1887 I).

Lebenslauf.

Ich, Siegfried Ernst Wilhelm Marck, jüdischer Religion, bin am 9. März 1889 als Sohn des Justiz- und Stadtrats Alfons Marck und seiner Ehefrau Rosa, geb. Heimann, zu Breslau geboren. Von Ostern 1895 bis zu Michaelis 1906 besuchte ich das Johannes-Gymnasium in Breslau, das ich mit dem Zeugnis der Reife verließ.

Hierauf studierte ich in meinen beiden ersten Semestern in Breslau und Genf Rechtswissenschaften, hörte im Winter 1907/8 in Breslau fast ausschließlich philosophische Vorlesungen und ging im Mai 1908 endgültig zum Studium der Philosophie über. Von da an studierte ich Philosophie, neuere Literaturgeschichte und Geschichte an den Universitäten Breslau, Berlin und Freiburg i./B.

Ich nahm teil an den Vorlesungen und Übungen der Herren Professoren und Dozenten: Baumgartner, Cassirer, Cohn, Fischer, Hönigswald, Kabitz, Kaufmann, Klingmüller, Koch, Kühnemann, Leonhardt, Lummer, Meumann, Preuß, Rickert, Riehl, Schott, Schmidt, Schultze-Gaevernütz, Simmel, Stern, Wilamowitz-Möllendorf, Woerner, Zieckursch. Allen diesen verehrten Lehrern sage ich den besten Dank für die Förderung während meines Studiums.

Wärmsten Dank sage ich Herrn Professor Kühnemann, der in mir die Begeisterung und die Liebe für die Philosophie weckte. Auch danke ich ihm noch besonders, mich durch die vorliegende Arbeit zu dem Studium des platonischen Lebenswerkes angeregt zu haben. Ebenso sage ich Herrn Privatdozenten Dr. Hönigswald herzlichen Dank für die Bildung in den logisch-methodologischen Grundfragen und die eindringliche Schulung durch die Diskussion der modernsten Probleme der theoretischen Philosophie.